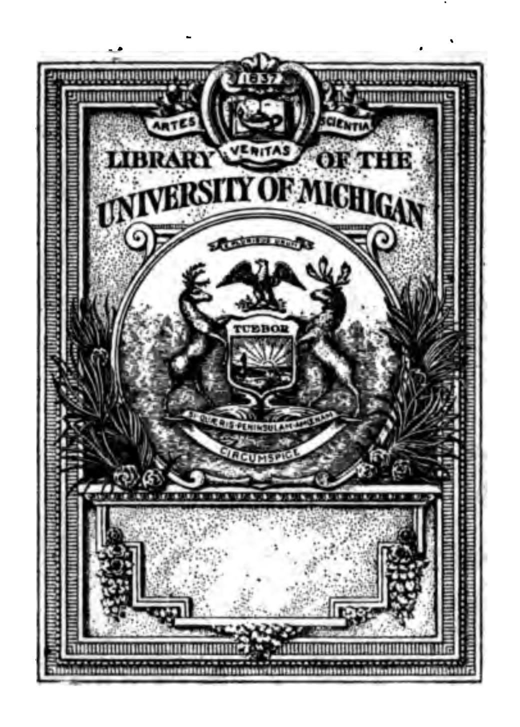



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



Die

Kirchengeschichte

des

18. und 19. Jahrhunderts

aus dem Standpunkte des evangelischen Protestantismus
betrachtet

in einer Reihe von Vorlesungen

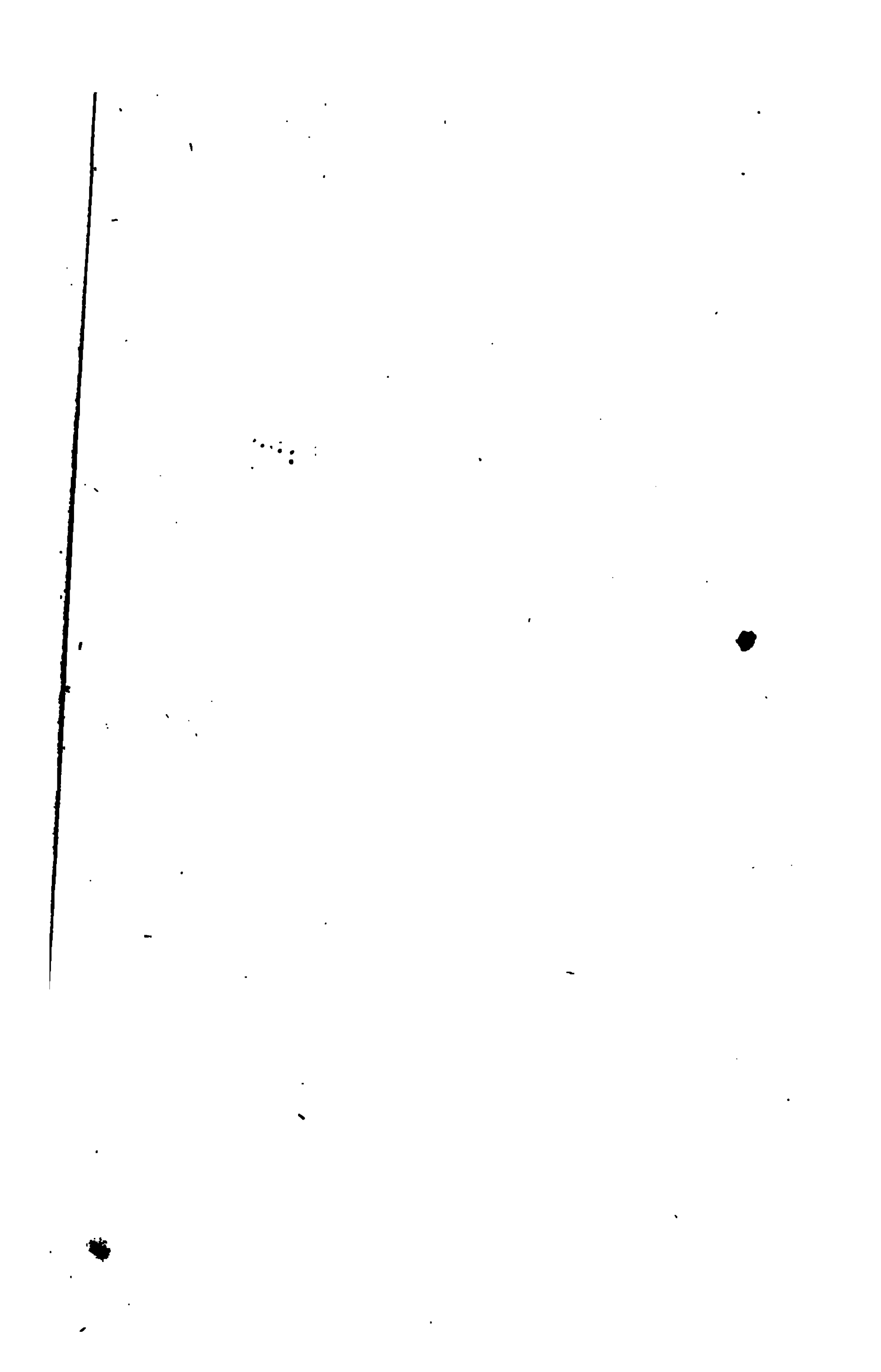
von

Dr. K. R. Hagenbach.

Zweiter Theil.

Zweite verbesserte Auflage.

Leipzig,
Weidmann'sche Buchhandlung.
1849.



Vorwort.

Diesem zweiten Bande habe ich weiter nichts vorauszuschicken, als die Bemerkung, daß ich die neuern Zeitereignisse, seit dem Erscheinen der ersten Auflage, nicht wohl in den Text verarbeiten konnte, ohne den ursprünglichen Charakter der Vorlesungen zu zerstören und in beständige Anachronismen zu verfallen. Ich mußte mir also mit Anmerkungen helfen, und nur solche Berichtigungen und Ergänzungen in den Text aufnehmen, die keine chronologische Störung machten. Vielleicht, daß mir später einmal Zeit und Gelegenheit gegeben wird, in einem besondern Curse die neue Zeit zu behandeln, wenn sie es selbst nach den vielen Kämpfen, in denen sie begriffen ist, zu einigem Abschluß gebracht haben wird.

Auch muß ich, was den Titel betrifft, daran erinnern, daß er allerdings für diejenigen zu weit sein dürfte, die hier ein vollständiges Compendium der neuern Kirchengeschichte suchen. Gewisse Seiten des kirchlichen Lebens, wie die Verbreitung des Christenthums, die Missionsgeschichte, fanden in der ursprünglichen Anlage keinen Raum, und mußten also auch hier weggelassen oder

auf eine spätere Behandlung verschoben werden. Dagegen könnte man den Titel auch wieder zu enge finden, insofern die Litterar- und Culturgeschichte einen bedeutendern Raum einnimmt, als man in einer eigentlichen Kirchengeschichte erwarten darf. Wir erlauben uns daher an den alten Titel: Geschichte des evangelischen Protestantismus zu erinnern, der zwar, um nicht die Titelblätter zu häufen, in dieser Ausgabe beseitigt worden ist, dem aber auch das Werk in dieser zweiten Auflage nach besten Kräften zu entsprechen sich bemüht hat.

Basel im Juni 1849.

Hagenbach.

Inhalt.

Seite

Seite

Erste Vorlesung.

Einleitung. Plan. — Herders Jugendleben bis zu seiner Anstellung in Bückeburg.

Die Vorlesungen, die ich Ihnen diesen Winter anbiete, sind eine Fortsetzung der in dem letzten Winter gehaltenen. Sie sollen das zum Abschlusse bringen, was ich unvollendet mußte stehen lassen. Wenn ich dort die Geschichte des evangelischen Protestantismus bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinausgeführt, wenn ich dann mit Lavater abgebrochen und am Schlusse noch auf Herder hingedeutet habe, so soll eben die Zeit, in welche Herder eingriff und in der auch Lavater noch lebte und wirkte, die Periode einleiten, die uns als die letzte und neuste, zu betrachten übrig bleibt. Aber da reichen wir, wie Jeder sieht, mit diesen beiden Namen nicht aus. Stellen wir indessen diese beiden gefeierten Namen, Lavater und Herder, als Termen, als Bildsäulen an den Eingang des Gartens, den wir nun zu durchwandern haben! Es ist ein Garten, nicht mehr nach dem alten Schnitte der französischen Gärten unter Ludwig XIV., und noch viel weniger ist es der alte ehrwürdige Hain, der die Denkmale der Reformationszeit mit dem kräftigen Wuchse seiner hochstämmigen Eichen und Buchen beschattet; sondern ein vielfach verschlungener, künstlich angelegter moderner Garten ist es, und, wenn Sie wollen, auch für Viele ein Irrgarten. Was früher dunkel war und mit Gestrüppe verwachsen, finden wir jetzt gelichtet; was früher fest war, durchbrochen; was unersteigbar schien, geebnet; aber auch wohl manche Höhe am unrechten Orte verflacht, manche frühere Anlage muthwillig zerstört, manchen fruchtreichen Baum gefällt, manchen harmlosen

Sänger des Waldes aufgescheucht und vertrieben. Und doch fehlt es auch wieder nicht an lieblichen Pflanzungen, die uns aus den neuen Anlagen entgegenduften, an gefälligen, das Auge ansprechenden Formen, die sich unserm Blick enthüllen, an großartigen Plänen, die neue bisher ungekannte Schönheiten ins Licht stellen. Und das alles hat sich nicht etwa nur gebildet unter der sorgsamen Hand eines fleißigen Gärtners, unter den Augen des menschlich berechnenden, seines Ziels zum Voraus sich bewußten Baumeisters. Gewaltige Stürme, die nicht in eines Menschen Hand stehn, sind in das schlecht verwahrte Gehäge eingebrochen und haben auch besser Gepflegtes mit sich fortgerissen; Vulcane haben das lange zurückgehaltne Feuer ausgeströmt, und der Lavastrom hat über manche gesegnete Gefilde sich ergossen; aber auch heilsame Kräfte, die ebensowenig in des Menschen Macht stehn, als die zerstörenden, haben sich aufgethan; helle, befruchtende Sonnenblicke haben den Anbruch einer neuen Zeit verkündet, und gewiß auf einen höhern Ruf, als den menschlichen, sind Schöpfungen aus dem Chaos aufgestiegen, deren Keime die frühern Jahrhunderte kaum zu ahnen vermocht hätten. — Es ist die Zeit der Revolutionen, der wir näher treten. Wir denken dabei nicht nur an die politische Revolution Frankreichs, die allerdings ebenso den Wende- und Angelpunkt der neuern Geschichte bildet, wie die kirchliche Reformation in Deutschland ihn für das 16. Jahrhundert gebildet hatte. Wir denken vielmehr an alle die Revolutionen, die gleichzeitig und gewiß nicht zufällig mit jener großen Revolution Schritt gehalten, an die vielfachen Umgestaltungen auf dem Gebiete der Philosophie, der Litteratur, der Erziehung, der Religion, der Kirche und der Theologie; Erscheinungen, die alle tief in die Geschichte des Protestantismus eingreifen, ja, die eigentlich diese Geschichte bilden. Und wenn wir schon früher bei unsern Vorträgen uns nicht einseitig auf das Kirchliche und Religiöse im engern Sinne des Wortes beschränkt, sondern auch das Litterarische, das Pädagogische, das allgemein Menschliche, Bürgerliche, Gesellige mit hineingezogen haben, so ist diese Erweiterung jetzt doppelt nothwendig, wenn ein lebendiges Bild uns entstehen soll von dem Protestantismus des 18. Jahrhunderts. Wer die Kirche des 18. und mithin auch des 19. Jahrhunderts begreifen will, der darf sie nicht in Pfähle

und Mauern eingeschlossen denken, die den Blick nach außen verbauen, er darf sich nicht selbst durch das Einschlagen solcher Pfähle den Zugang dahin verrammeln: sonst begegnet er allerdings einer jämmerlichen Ruine mit sehr verfallenen Mauern, er wandelt auf einem Kirchhofe, der wirklich nur ein Kirchhof ist voll Moders und Todtengebein, auf dem nur hie und da noch ein Kreuz aus dem rankenden Unkraut hervorschaut und ein Denkmal mit verwitterter Inschrift; sondern er muß seinen Blick freier erheben. Ueber die verfallenen Mauern und Ruinen, über die Todtenbeine hinweg, die traurig genug umherliegen und ihm hie und da einen Seufzer abpressen möchten, muß er mit prophetischem Geiste auch jenen Tempeln sich zuwenden, an denen zunächst nur der Weltgeist zu bauen scheint, und die auf den ersten Anblick fast mehr heidnisch als christlich aussehn, mehr an das heitere Griechenthum, als an die gothischen Formen des Mittelalters erinnern; er muß auch auf die Stimmen hören, die nicht im Kanzeltone predigen, auf die Stimme der Dichter und Philosophen, der Weltaufklärer und Weltverbesserer, im guten wie im schlimmen Sinne; selbst das Theater, sonst so weit abliegend von der Kirche, gewinnt jetzt Bedeutung für ihn, als eingreifend in die Bildung der Zeit. Er muß auch die Räume betreten, die, wenn sie gleich nichts weniger als einem Kirchhof ähnlich sehn, dennoch den großen weiten Hofraum bilden helfen, der nach den Absichten Gottes die Kirche des Herrn in einem freiern Stile zu umschließen bestimmt sein sollte. Wer die Religion und Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts begreifen will, der kann es nur, wenn er auch die Philosophie dieser Zeit mit ihren Kämpfen wenigstens so weit kennt, daß ihm die theologischen Lebensfragen nicht in der Luft hängen; und wer wissen will, wie das Göttliche von den Menschen gefaßt und gewürdigt worden, der muß vor allem das Menschliche kennen, wie es in Kunst, in Sitte und Sprache, selbst wie es in den Vergnügungen und den geselligen Formen sich ausprägt, wie es auf dem Wege der Erziehung sich Bahn gemacht hat zu der Jugend, auf dem Wege der popularen Schriftstellerei zum Volke.

Wenn in den frühern Jahrhunderten vor und nach der Reformation (im 16., 17. und auch zum Theil noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts) die Kirche der Träger des geistigen Lebens war,

so daß Litteratur, Kunst und Sitte der Nation großentheils als Product des kirchlichen Lebens, auch vom kirchlichen und theologischen Standpunkte aus begriffen werden mußten, oder wenn höchstens Geistliches und Weltliches sich rein von einander ausschieden und unbekümmert um einander ihren Weg fortgingen, als wäre das Eine für das Andere nicht vorhanden: so hat sich jetzt das Verhältniß bedeutend geändert und zwar meist zum Vortheil des Weltlichen. Dieses ist obenauf gekommen, und so haben Kirche und Theologie, wenn sie nicht als veraltet wollten bei Seite geschoben werden, sich müssen gefallen lassen, durch den Proceß der neuern, von der Kirche unabhängigen Geistesentwicklung, durch den Bildungs= und Humanitäts=proceß hindurchzugehn, um dann erst wieder sich neu zu constituiren auf dem einen und alten Grunde, der gelegt ist. Dieß ist nun allerdings nicht so zu verstehn, als ob wirklich Religion und Kirche der neuern Zeit lediglich ein Product wären der neuern Bildung, ein Kind von gestern her, als ob sie von der Bühne oder dem Katheder her, von der Poesie oder irgend einer Philosophie ihre eigentliche Wiedergeburt zu erwarten hätten. Nein, die Kirche Christi ist, was sie ist und was sie war, von den Tagen ihrer Gründung an und hat ihren Freibrief von älterm Datum, als dem des 18. oder irgend eines Jahrhunderts; denn die Jahrhunderte selber zählen wir ja schon seit einem Jahrtausend von ihr an. Auch der Protestantismus ist, was er ist und was er sein soll, von länger her und hat sein Auge noch nicht treulos abgewandt von den Tagen seiner Entstehung, sich innerlich noch nicht losgesagt von den Wurzeln seiner Kraft und seines Bestehens. Die Namen Luther, Zwingli, Calvin und Oekolampad haben noch denselben guten Klang für ihn, den sie hatten in den Tagen des ersten Kampfes. Aber die Kirche und zumal die protestantische in ihrer jetzigen Gestalt, in ihrer bestimmten Weise zu sein, in ihrem Verhältniß zum Staat und zu den menschlichen Einrichtungen, hat allerdings eine wesentlich andere Gestalt gewonnen, als damals, oder vielmehr sie muß noch eine andere gewinnen, wenn sie wie billig dem fortgeschrittenen Zeitalter nicht durch äußere Macht, die sie schwerlich mehr erhalten wird, sondern durch geistige Ueberlegenheit Achtung gebieten soll. — Die evangelisch=protestantische Theologie hat allerdings ihren Grund nicht in dieser oder jener

menschlichen Philosophie, sondern sie ruht auf dem Grunde des göttlichen Wortes, wie er ein- für allemal gelegt und in den heiligen Schriften enthalten ist; aber auch sie hat ihre menschliche Seite, ihre wissenschaftliche Form, ihren wissenschaftlichen Ausdruck, ihren so und so bestimmten Ideenkreis. Was in einer Zeit das Wichtigere schien, tritt in einer andern zurück; was im Zusammenhang mit andern Richtungen, so und so ausgedrückt, seine Wahrheit hatte, das wird von einem spätern Geschlechte, das in einem andern Zusammenhange aufgewachsen ist, nicht mehr verstanden, ja wird in Irrthum verkehrt, wenn nicht die Verständigung darüber und die Vermitlung mit dem Neuen zur rechten Zeit eintritt. Und so ändert sich denn allerdings mit dem allgemeinen Sprachgebrauch auch der religiöse. Bild und Ausdruck wechseln, die Beweisführung wird eine andere, sobald der Zweifel ein andrer geworden; die Waffen der Vertheidigung richten sich nach den Waffen des Angriffs, und die Stellung der Kämpfenden kann eine solche werden, daß ein geübtes Auge dazu gehört, Feind und Freund auf den ersten Blick zu unterscheiden und jedem gleichsam seine Nummer und seinen Posten anzuweisen im Gedränge. Und diesen Feldherrnblick kann nur der haben, der genau den Kampfplatz kennt und in der Gegend umher Bescheid weiß. Und so können wir denn allerdings nur dem Einsicht zutrauen in die religiösen Kämpfe der Zeit, der den Boden kennt, auf dem sie sich gebildet haben; daher die Nothwendigkeit, die Geschichte der neuern Philosophie und Litteratur, die Geschichte des neuern Erziehungswesens und der modernen Kunst und Sitte mit hineinzuziehn in die Geschichte der religiösen Denkweise des Jahrhunderts.

Noch Eins aber kommt mit hinzu, was die Lösung dieser Aufgabe zu einer unerläßlichen macht. Es ist grade in unsern Tagen unverhüllt und unverdeckt die Ansicht ausgesprochen worden, das Christenthum und die moderne Bildung gingen nicht mehr zusammen; jenes habe sich überlebt, die Reformation sei fortgeschritten zur Revolution, der alte Protestantismus durch den neuen zu Grabe getragen; ein neuer Tag sei angebrochen, vor dessen Helle alle die Gespenster noch verschwinden müßten, die aus dem Mittelalter herüberspukten, und vor denen den Reformatoren noch die Haut geschaudert. Also reden Viele, wobei jedoch gefragt werden mag, ob nicht an die Stelle der

Seite

Erste Vorlesung.

Einleitung. Plan. — Herders Jugendleben bis zu seiner Anstellung in Bückeburg.

Die Vorlesungen, die ich Ihnen diesen Winter anbiete, sind eine Fortsetzung der in dem letzten Winter gehaltenen. Sie sollen das zum Abschlusse bringen, was ich unvollendet mußte stehen lassen. Wenn ich dort die Geschichte des evangelischen Protestantismus bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinausgeführt, wenn ich dann mit Lavater abgebrochen und am Schlusse noch auf Herder hingedeutet habe, so soll eben die Zeit, in welche Herder eingriff und in der auch Lavater noch lebte und wirkte, die Periode einleiten, die uns, als die letzte und neuste, zu betrachten übrig bleibt. Aber da reichen wir, wie Jeder sieht, mit diesen beiden Namen nicht aus. Stellen wir indessen diese beiden gefeierten Namen, Lavater und Herder, als Termen, als Bildsäulen an den Eingang des Gartens, den wir nun zu durchwandern haben! Es ist ein Garten, nicht mehr nach dem alten Schnitte der französischen Gärten unter Ludwig XIV., und noch viel weniger ist es der alte ehrwürdige Hain, der die Denkmale der Reformationszeit mit dem kräftigen Wuchse seiner hochstämmigen Eichen und Buchen beschattet; sondern ein vielfach verschlungener, künstlich angelegter moderner Garten ist es, und, wenn Sie wollen, auch für Viele ein Irrgarten. Was früher dunkel war und mit Gestrüppe verwachsen, finden wir jetzt gelichtet; was früher fest war, durchbrochen; was unersteigbar schien, geebnet; aber auch wohl manche Höhe am unrechten Orte verflacht, manche frühere Anlage muthwillig zerstört, manchen fruchtreichen Baum gefällt, manchen harmlosen

Sänger des Waldes aufgescheucht und vertrieben. Und doch fehlt es auch wieder nicht an lieblichen Pflanzungen, die uns aus den neuen Anlagen entgegenduften, an gefälligen, das Auge ansprechenden Formen, die sich unserm Blick enthüllen, an großartigen Plänen, die neue bisher ungekannte Schönheiten ins Licht stellen. Und das alles hat sich nicht etwa nur gebildet unter der sorgsamen Hand eines fleißigen Gärtners, unter den Augen des menschlich berechnenden, seines Ziels zum Voraus sich bewußten Baumeisters. Gewaltige Stürme, die nicht in eines Menschen Hand stehn, sind in das schlecht verwahrte Gehäge eingebrochen und haben auch besser Gepflegtes mit sich fortgerissen; Vulcane haben das lange zurückgehaltne Feuer ausgeströmt, und der Lavastrom hat über manche gesegnete Gefilde sich ergossen; aber auch heilsame Kräfte, die ebensowenig in des Menschen Macht stehn, als die zerstörenden, haben sich aufgethan; helle, befruchtende Sonnenblicke haben den Anbruch einer neuen Zeit verkündet, und gewiß auf einen höhern Ruf, als den menschlichen, sind Schöpfungen aus dem Chaos aufgestiegen, deren Keime die frühern Jahrhunderte kaum zu ahnen vermocht hätten. — Es ist die Zeit der Revolutionen, der wir näher treten. Wir denken dabei nicht nur an die politische Revolution Frankreichs, die allerdings ebenso den Wende- und Angelpunkt der neuern Geschichte bildet, wie die kirchliche Reformation in Deutschland ihn für das 16. Jahrhundert gebildet hatte. Wir denken vielmehr an alle die Revolutionen, die gleichzeitig und gewiß nicht zufällig mit jener großen Revolution Schritt gehalten, an die vielfachen Umgestaltungen auf dem Gebiete der Philosophie, der Litteratur, der Erziehung, der Religion, der Kirche und der Theologie; Erscheinungen, die alle tief in die Geschichte des Protestantismus eingreifen, ja, die eigentlich diese Geschichte bilden. Und wenn wir schon früher bei unsern Vorträgen uns nicht einseitig auf das Kirchliche und Religiöse im engern Sinne des Wortes beschränkt, sondern auch das Litterarische, das Pädagogische, das allgemein Menschliche, Bürgerliche, Gesellige mit hineingezogen haben, so ist diese Erweiterung jetzt doppelt nothwendig, wenn ein lebendiges Bild uns entstehen soll von dem Protestantismus des 18. Jahrhunderts. Wer die Kirche des 18. und mithin auch des 19. Jahrhunderts begreifen will, der darf sie nicht in Pfähle

und Mauern eingeschlossen denken, die den Blick nach außen verbauen, er darf sich nicht selbst durch das Einschlagen solcher Pfähle den Zugang dahin verrammeln: sonst begegnet er allerdings einer jämmerlichen Ruine mit sehr verfallenen Mauern, er wandelt auf einem Kirchhofe, der wirklich nur ein Kirchhof ist voll Moders und Todtengebein, auf dem nur hie und da noch ein Kreuz aus dem rankenden Unkraut hervorschaut und ein Denkmal mit verwitterter Inschrift; sondern er muß seinen Blick freier erheben. Ueber die verfallenen Mauern und Ruinen, über die Todtenbeine hinweg, die traurig genug umherliegen und ihm hie und da einen Seufzer abpressen möchten, muß er mit prophetischem Geiste auch jenen Tempeln sich zuwenden, an denen zunächst nur der Weltgeist zu bauen scheint, und die auf den ersten Anblick fast mehr heidnisch als christlich aussehn, mehr an das heitere Griechenthum, als an die gothischen Formen des Mittelalters erinnern; er muß auch auf die Stimmen hören, die nicht im Kanzeltone predigen, auf die Stimme der Dichter und Philosophen, der Weltaufklärer und Weltverbesserer, im guten wie im schlimmen Sinne; selbst das Theater, sonst so weit abliegend von der Kirche, gewinnt jetzt Bedeutung für ihn, als eingreifend in die Bildung der Zeit. Er muß auch die Räume betreten, die, wenn sie gleich nichts weniger als einem Kirchhof ähnlich sehn, dennoch den großen weiten Hofraum bilden helfen, der nach den Absichten Gottes die Kirche des Herrn in einem freiern Stile zu umschließen bestimmt sein sollte. Wer die Religion und Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts begreifen will, der kann es nur, wenn er auch die Philosophie dieser Zeit mit ihren Kämpfen wenigstens so weit kennt, daß ihm die theologischen Lebensfragen nicht in der Luft hängen; und wer wissen will, wie das Göttliche von den Menschen gefaßt und gewürdigt worden, der muß vor allem das Menschliche kennen, wie es in Kunst, in Sitte und Sprache, selbst wie es in den Vergnügungen und den geselligen Formen sich ausprägt, wie es auf dem Wege der Erziehung sich Bahn gemacht hat zu der Jugend, auf dem Wege der popularen Schriftstellerei zum Volke.

Wenn in den frühern Jahrhunderten vor und nach der Reformation (im 16., 17. und auch zum Theil noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts) die Kirche der Träger des geistigen Lebens war,

so daß Litteratur, Kunst und Sitte der Nation großentheils als Product des kirchlichen Lebens, auch vom kirchlichen und theologischen Standpunkte aus begriffen werden mußten, oder wenn höchstens Geistliches und Weltliches sich rein von einander ausschieden und unbekümmert um einander ihren Weg fortgingen, als wäre das Eine für das Andere nicht vorhanden: so hat sich jetzt das Verhältniß bedeutend geändert und zwar meist zum Vortheil des Weltlichen. Dieses ist obenauf gekommen, und so haben Kirche und Theologie, wenn sie nicht als veraltet wollten bei Seite geschoben werden, sich müssen gefallen lassen, durch den Proceß der neuern, von der Kirche unabhängigen Geistesentwicklung, durch den Bildungs- und Humanitätsproceß hindurchzugehn, um dann erst wieder sich neu zu constituiren auf dem einen und alten Grunde, der gelegt ist. Dieß ist nun allerdings nicht so zu verstehn, als ob wirklich Religion und Kirche der neuern Zeit lediglich ein Product wären der neuern Bildung, ein Kind von gestern her, als ob sie von der Bühne oder dem Katheder her, von der Poesie oder irgend einer Philosophie ihre eigentliche Wiedergeburt zu erwarten hätten. Nein, die Kirche Christi ist, was sie ist und was sie war, von den Tagen ihrer Gründung an und hat ihren Freibrief von älterm Datum, als dem des 18. oder irgend eines Jahrhunderts; denn die Jahrhunderte selber zählen wir ja schon seit einem Jahrtausend von ihr an. Auch der Protestantismus ist, was er ist und was er sein soll, von länger her und hat sein Auge noch nicht treulos abgewandt von den Tagen seiner Entstehung, sich innerlich noch nicht losgesagt von den Wurzeln seiner Kraft und seines Bestehens. Die Namen Luther, Zwingli, Calvin und Oekolampad haben noch denselben guten Klang für ihn, den sie hatten in den Tagen des ersten Kampfes. Aber die Kirche und zumal die protestantische in ihrer jetzigen Gestalt, in ihrer bestimmten Weise zu sein, in ihrem Verhältniß zum Staat und zu den menschlichen Einrichtungen, hat allerdings eine wesentlich andere Gestalt gewonnen, als damals, oder vielmehr sie muß noch eine andere gewinnen, wenn sie wie billig dem fortgeschrittenen Zeitalter nicht durch äußere Macht, die sie schwerlich mehr erhalten wird, sondern durch geistige Ueberlegenheit Achtung gebieten soll. — Die evangelisch-protestantische Theologie hat allerdings ihren Grund nicht in dieser oder jener

menschlichen Philosophie, sondern sie ruht auf dem Grunde des göttlichen Wortes, wie er ein- für allemal gelegt und in den heiligen Schriften enthalten ist; aber auch sie hat ihre menschliche Seite, ihre wissenschaftliche Form, ihren wissenschaftlichen Ausdruck, ihren so und so bestimmten Ideenkreis. Was in einer Zeit das Wichtigere schien, tritt in einer andern zurück; was im Zusammenhang mit andern Richtungen, so und so ausgedrückt, seine Wahrheit hatte, das wird von einem spätern Geschlechte, das in einem andern Zusammenhange aufgewachsen ist, nicht mehr verstanden, ja wird in Irrthum verkehrt, wenn nicht die Verständigung darüber und die Vermittlung mit dem Neuen zur rechten Zeit eintritt. Und so ändert sich denn allerdings mit dem allgemeinen Sprachgebrauch auch der religiöse. Bild und Ausdruck wechseln, die Beweisführung wird eine andere, sobald der Zweifel ein andrer geworden; die Waffen der Vertheidigung richten sich nach den Waffen des Angriffs, und die Stellung der Kämpfenden kann eine solche werden, daß ein geübtes Auge dazu gehört, Feind und Freund auf den ersten Blick zu unterscheiden und jedem gleichsam seine Nummer und seinen Posten anzuweisen im Gedränge. Und diesen Feldherrnblick kann nur der haben, der genau den Kampfplatz kennt und in der Gegend umher Bescheid weiß. Und so können wir denn allerdings nur dem Einsicht zutrauen in die religiösen Kämpfe der Zeit, der den Boden kennt, auf dem sie sich gebildet haben; daher die Nothwendigkeit, die Geschichte der neuern Philosophie und Litteratur, die Geschichte des neuern Erziehungswesens und der modernen Kunst und Sitte mit hineinzuziehn in die Geschichte der religiösen Denkweise des Jahrhunderts.

Noch Eins aber kommt mit hinzu, was die Lösung dieser Aufgabe zu einer unerläßlichen macht. Es ist grade in unsern Tagen unverhüllt und unverdeckt die Ansicht ausgesprochen worden, das Christenthum und die moderne Bildung gingen nicht mehr zusammen; jenes habe sich überlebt, die Reformation sei fortgeschritten zur Revolution, der alte Protestantismus durch den neuen zu Grabe getragen; ein neuer Tag sei angebrochen, vor dessen Helle alle die Gespenster noch verschwinden müßten, die aus dem Mittelalter herüberspukten, und vor denen den Reformatoren noch die Haut geschaudert. Also reden Viele, wobei jedoch gefragt werden mag, ob nicht an die Stelle der

alten Gespenster nur ein neues und schauderhafteres Gespenst trete, das sich in ausschließlichem Hochmuthe den Geist nennt, und die alte Weissagung Lichtenbergs in Erinnerung bringt: „Unsere Zeit wird noch so fein werden, daß es eben so lächerlich sein wird, einen Gott zu glauben, als heut zu Tage Gespenster; und dann weiter über eine Weile wird die Zeit noch feiner werden, und es wird fortgehen mit Eile die höchste Höhe der Verfeinerung hinan; den Gipfel erreichend, wird noch einmal sich wenden das Urtheil der Weisen, wird zum letztenmal sich wandeln das Erkenntniß; dann — und dieß wird das Ende sein — dann werden wir nur noch an Gespenster glauben; wir selbst werden sein wie Gott; wir werden wissen, Sein und Wesen überall ist und kann nur sein Gespenst. Zu dieser Zeit wird des Ernstes saurer Schweiß von jeder Stirne abgetrocknet werden, weggewischt aus jedem Auge die Thräne der Sehnsucht; es wird lauter Lachen sein unter den Menschen, denn jetzt hat die Vernunft ihr Werk an sich vollendet; die Menschheit ist am Ziele; einerlei Krone schmücket jedes Mitverklärten Haupt.“ Eine unheimliche Weissagung, und doch ist es fast, als ob ihre Erfüllung nahe sei.

Verhält es sich nun wirklich so, daß, wie Jene behaupten, die moderne Bildung und das Christenthum einander nicht annehmen, so mögen die, welchen es mit dem Christenthum Ernst ist, auch Recht haben, wenn sie diese moderne Bildung, wenn sie alles, was Philosophie und Kritik, was Kunst und geistiges Leben heißt, als die Erbfeindin von sich weisen und sich auf den alten Glauben der Väter und die engen Formen altväterlicher Sitte zurückziehn. Aber dazu würden sie eigentlich doch erst dann ein volles Recht haben, nachdem sie von dem genaue Einsicht würden genommen haben, was man unter dem Namen der modernen Bildung begreift. Wer nun einmal vor dieser unbefangenen Prüfung sich fürchtet, der mag zwar allerdings auf seinen unverwüstlichen Glauben sich zurückziehn, wir tadeln ihn darum nicht; aber wir beneiden ihn auch nicht. Die Prüfung ist nicht jedermanns Sache, und zur Seligkeit der Einzelnen ist sie auch nicht nothwendig. Darum mag dieser und jener sie lieber unterlassen. Nur hat er aber dann auch billigermaßen keine Stimme, wo es gilt über den Werth dieser Bildung und ihr Verhältniß zum Christenthum abzusprechen; er darf nur sagen: mir sagt sie nicht zu, meinem

Christenthum könnte sie gefährlich werden, ich mag sie nicht. Aber er darf, wo sie an Andern ihre Macht beweist, sie nicht verdammen, ohne blind und lieblos zu handeln und mithin bei all seiner Christlichkeit unchristlich zu werden. Was dem Einen unverdaulich und schädlich ist, kann dem Andern sogar Bedürfniß sein und Bedingung seines Wachsthums und Gedeihens.

Indem ich dieses letzte Stadium antrete, fühle ich auch doppelt das Schwierige meiner Aufgabe. Je mehr Anstrengungen die Zeit gemacht hat, es auf dem Gebiete des Geistes zu irgend einer Klarheit und Festigkeit des religiösen und kirchlichen Bewußtseins zu bringen, desto mehr Anstrengungen werden wir selbst innerhalb des geistigen Gebietes zu machen haben, wenn wir mit der eilenden Zeit Schritt halten, wenn wir dem Strom der Gedanken folgen, wenn wir von dem Vielen und Mannigfaltigen einen bestimmten Eindruck im Gedächtniß und im Gemüth zurückbehalten wollen. Es sind wenig oder fast keine äußern Begebenheiten, die wir für dießmal zu erzählen, es sind vielmehr innere Vorgänge, die wir darzustellen und deren Bedingungen wir zu entwickeln haben. Die äußere Geschichte des Protestantismus, die Geschichte der Verfolgungen und Bedrückungen unsrer Glaubensbrüder in verschiednen Gegenden liegt nun bereits hinter uns. Ich habe sie schon in dem letzten Wintersemester bis auf die Gegenwart durchgeführt, und es bleibt uns hierüber nichts mehr zu sagen übrig. Alles concentrirt sich jetzt in den innern Kämpfen, die sich wieder um einige wenige, aber allerdings wichtige Ideen, um die Lebensfragen der neuern Zeit, herumdrehen.

Aber auch diese innern Kämpfe sind andrer Art, als die der frühern Zeit. Es gilt hier bei diesen neuern und neuesten Kämpfen weniger, große, lebendige, schon fertige Anschauungen zu gewinnen, wie dieß im Reformationszeitalter der Fall war, wo die Gegensätze klar und offen da lagen, wo es nur ein Entweder=Oder galt, wo eine entschiedne Glaubenskraft in dem entscheidenden Momente noch Berge zu versetzen vermochte; sondern jetzt, nachdem eben diese Glaubenskraft an sich selbst und an ihren letzten Gründen irre geworden, gilt es, sich über den Glauben und über die Gründe des Glaubens, über die Quellen der religiösen Erkenntniß, über das Wesen der Religion und der Offenbarung, über die Befähigung des menschlichen Geistes, das

Göttliche zu erkennen, sich Rechenschaft zu geben. Der Gegensatz zwischen dem Protestantischen und Katholischen, den wir zwar auch jetzt noch immer im Auge behalten müssen, verschwindet uns eine Zeitlang vor den Gegensätzen, die sich innerhalb der protestantischen Kirche in immer größern Verwicklungen darstellen. Wir werden uns nicht selten auf ein schlüpfriges Gebiet von Begriffsbestimmungen hinübergezogen finden; es wird uns zugemuthet werden, uns in eine Denk- und Sprach- und Rechnungsweise zu versetzen, die nicht jedem unter uns gleich geläufig ist. So sehr ich mir nun auch Mühe geben werde, alles zu vermeiden, was über das Gebiet der allgemeinen Verständlichkeit hinausliegt, so sehr ich alles der bloßen Schule, der Speculation im strengern Sinne, Angehörige zurückzudrängen und das hervorzuheben mich bestreben werde, was dem praktischen, dem religiösen Interesse als solchem näher liegt: so werde ich doch nicht umhin können, selbst auf die Gefahr hin, ins Trockne und Abstracte zu verfallen, die philosophischen Hauptrichtungen der Zeit nach ihren allgemeinen Umrissen und besonders nach ihren Resultaten zu charakterisiren. Ich thue es nur mit einigem Zagen, mit einigem Mißtrauen in mein Geschick; denn es bleibt immer etwas Mißliches, das der allgemeinen Verständlichkeit zugänglich machen zu wollen, was seiner Natur nach der rein wissenschaftlichen Betrachtung angehört und mancherlei vorangegangne Verständigungen, ja mehr oder weniger gelehrte Studien voraussetzt. Indessen können wir uns nun einmal der Aufgabe nicht entziehn. Der Kreis dessen, was ein wahrhaft Gebildeter unsrer Zeit wissen oder wenigstens seiner Theilnahme würdigen soll, hat sich seit wenigen Jahren bedeutend erweitert; was früher nur Theologen und Philosophen von Fach zu interessiren schien, wird jetzt auch in weitern geselligen Kreisen besprochen und erörtert, und zwar nicht nur als Gegenstand der Neugierde, sondern als Angelegenheit des innern Menschen, und wenn auch nicht geradezu die Seligkeit abhängt von solchen Erörterungen, so dürfte doch wohl das, was unsre Seligkeit bedingt, die innere Ruhe und Befriedigung des Geistes, uns da in einem erhöhten Maße zu Theil werden, wo wir uns durch eigne Anstrengung das zum Eigenthum erworben und errungen haben, was wir bis dahin nur als ein geborgtes, oder gar als ein fremdartiges Gut zu behandeln gewohnt waren.

Noch von einer andern Seite macht sich mir indessen das Schwierige meiner Aufgabe fühlbar. Je näher wir der Gegenwart rücken, desto mehr fühlen wir uns selbst mit unsrer eignen Denkweise, mit unsern Sympathien und Antipathien in die Kämpfe hineinverflochten, und desto größer ist die Gefahr, parteiisch zu werden. Es läßt sich fast nicht vermeiden, daß wir nicht die eine oder andere Richtung mit Vorliebe verfolgen und in ihr die rechte, die zum Ziele führende erblicken, während wir vielleicht eine andere weniger zu begreifen und eben darum weniger günstig zu beurtheilen im Stande sind. Hier ist die Grenze, die auch dem redlichsten Streben sich entgegenwirft und die der Einzelne nicht zu durchbrechen vermag. Aber darin liegt ja auch endlich noch der Segen solcher gemeinschaftlichen Zusammenkünfte, daß der gemeinsamen Arbeit gelingt, was dem Einzelnen versagt bleibt. Ist doch der Zweck meines Vortrags auch jetzt, nicht sowohl Andern meine Ueberzeugungen aufzudringen, als vielmehr durch eine, so viel es mir gelingen mag, vielseitige Darstellung auch vielseitige Gesichtspunkte zu eröffnen, von denen aus einem Jeden sein Urtheil freisteht, von wo aus ein Jeder noch weiter denken, noch weiter das Ziel verfolgen mag, und vielleicht glücklicher, als es mir gelingt. Und wenn es mir denn auch begegnen sollte, daß ich durch meinen Vortrag vielleicht ein Mitgefühl für Personen und Ansichten erwecke, die nicht unter meine Lieblingspersonen und Lieblingsmeinungen gehören, so werde ich darum meine Aufgabe nicht für verfehlt halten. Vielmehr werde ich gegen jede Erinnerung dankbar sein, die mich veranlassen wird, meinen Gegenstand neu durchzudenken und über das selbstische und persönliche Meinen und Lieben hinaus zu einer immer umfassendern Ansicht zu gelangen. Bei der Vielseitigkeit der Standpunkte, von der aus wir die Wahrheit suchen, kann diese immer nur gewinnen, vorausgesetzt, daß diese Standpunkte inner dem Kreise gefunden werden, inner welchem überhaupt nur eine Verständigung über religiöse Wahrheiten möglich ist. Und so mögen denn diese Vorlesungen zugleich anregend, bildend, reinigend wirken auf unsern Wahrheitssinn, auf den der Hörer, wie auf mich selbst.

Es liegt also die innere Entwickelungsgeschichte des Protestantismus in den letzten Jahrzehnten des 18. und in den ersten des 19. Jahrhunderts als der Hauptzweck unsrer Betrachtung

vor uns. Hier fragt sich nun: womit machen wir den Anfang? Es ist schon gesagt, daß die Kirche der neuern Zeit und ihre Geschichte, namentlich aber die Geschichte des Protestantismus, nur begriffen werden kann aus der gleichzeitigen Geschichte der Philosophie, der Litteratur und des Erziehungswesens, und es könnte sonach das Einfachste scheinen, mit dem Letztgenannten zu beginnen und dann das eigentlich Religions= und Kirchengeschichtliche folgen zu lassen. Indessen fürchte ich, daß eine solche Trennung der Gewalten hier nicht an ihrem Orte sei; und wenn ich es bisher vorgezogen habe, bei meinen Vorträgen einen freiern Gang zu befolgen, und wo möglich, abgesehn von allem Fachwerke, von allem Capitel= und Paragraphenwesen, einfach an bedeutende Ereignisse, vorzugsweise aber an bedeutende Persönlichkeiten anzuknüpfen, so muß ich auch jetzt wieder diesen Weg einschlagen. Ich habe schon erinnert, daß wir am Schlusse des letzten Winters bei Herder stehn geblieben sind. Herder aber war nun grade ein so universeller Geist, daß er in die Geschichte der Philosophie, in die der Litteratur und in die der Religion, des Kirchenwesens, des Schulwesens und der gelehrten Theologie gleichmäßig eingreift, wie denn schon seine sämmtlichen Werke die Ueberschriften führen: zur Religion und Theologie, zur Philosophie und Geschichte, zur schönen Litteratur und Kunst. Lassen Sie uns also sein Bild gleich in den Vordergrund stellen und von diesem Bilde aus unsre Blicke richten in die Gänge, die sich durch den Irrgarten, von dem wir sprechen, hindurchziehn. Wir werden von Herder aus einerseits leicht den Weg finden in die Geschichte der Philosophie, zu Kant und Jacobi, zu Fichte, zu Schelling und den Spätern, die Herdern nicht mehr persönlich nahe standen, als wir auch wieder von ihm aus zu seinen ältern und jüngern Freunden und Zeitgenossen, zu Hamann und Claudius, zu Schiller und Göthe, zu Jean Paul und zu allen denen uns werden hinleiten lassen, die in jener Zeit ein neues Leben angebahnt und in den Gang der sittlichen und geistigen Bildung auf dem Wege der Litteratur, der Poesie eingegriffen haben. Zugleich aber haben wir an Herder einen Mann der Kirche, einen Prediger, einen Theologen und Schulmann; und so werden wir denn auch im Zusammenhang mit seiner Geschichte die Geschichte der sich bekämpfenden theologischen Richtungen betrachten können, als deren einstweiliger Vermittler uns

Herder gilt. Das allgemeine wie das besondere Interesse unsrer Vorträge, das Litterarische wie das Theologische, wird sich in ihm begegnen und durchkreuzen und dadurch uns selbst in eine immer nähere Gemeinschaft mit dem Manne bringen. Alles und Jedes wird freilich nicht, weder an diese noch an irgend eine Persönlichkeit sich anknüpfen, nicht alles in diese eine Darstellung eines einzelnen Lebens sich hineinzwängen lassen; wir werden immerhin genöthigt sein, noch weitere Parthien und Gruppen anzulegen; indessen ist doch durch die Darstellung dieser einen Persönlichkeit ein Anfang gemacht: und so wollen wir denn, ohne die weitere Gliederung unsers Fachwerkes darzulegen, zum Werke schreiten.

Joh. Gottfried Herder, der Sohn eines armen Cantors und Mädchenschullehrers, wurde den 25. Aug. 1744 zu Mohrungen in Ostpreußen geboren. Der Vater wird uns als ein strenger, seine Pflichten gewissenhaft erfüllender Mann geschildert, der auf pünktliche Ordnung hielt, dabei aber gutmüthig und von wenig Worten war. Herder scheint indessen mehr von der Natur der Mutter, als der des Vaters an sich gehabt zu haben. Es lag in der Mutter Wesen etwas überaus Zartes und Theilnehmendes, was mit der ihrem Geiste eignen schnellen Fassungskraft und ihrem Hang zu stiller, geräuschloser Thätigkeit auf den Sohn überging. Sie war eine eifrige Christin. Sie hatte, wie ihr Seelsorger, der Prediger Trescho, ihr das Zeugniß giebt, sehr gute Einsichten in die Religionswahrheiten, ohne damit groß zu thun, und war eine der aufmerksamsten und gerührtesten Zuhörerinnen in der Kirche. In dem Herderschen Hause herrschte noch der alte Geist häuslicher Andacht und frommer Sitte, wie wir in frühern Zeiten ihn gefunden haben. Der in Fleiß vollbrachte Tag wurde jeden Abend mit Gesang eines geistlichen Liedes geschlossen; tief und bleibend war der Eindruck, den dieser fromme Abendgesang auf Herders Gemüth gemacht hatte, er erinnerte sich oft daran mit Rührung und wehmüthiger Sehnsucht, und noch später drängte es ihn, in bewegten Stimmungen ans Clavier zu treten und in der Stille der Nacht einen der alten Choräle wieder zu singen. Bücher, wie „Arnds wahres Christenthum," bildeten mit einen Hauptbestandtheil der kleinen Familienbibliothek des Herderschen Hauses, und noch soll aus diesem Buche das Blatt vorhanden sein, auf welches der Vater die Namen und Geburts-

tage der Kinder mit beigefügtem Segenswunsche verzeichnet hatte. Die erste Schulerziehung, die Herdern zu Theil wurde, war äußerst strenge; gelernt wurde tüchtig, wenn auch nicht nach der besten und leichtesten Methode. Ein Knabe wie Gottfried Herder hätte sich aber bei jeder Methode bald vor den übrigen ausgezeichnet. Seine eigenthümlichen Anlagen verriethen sich früh. Musik und Gesang waren schon in seiner Kindheit sein fröhlichster Genuß. Die alten Sprachen und die alte Geschichte zogen ihn an, die Flügel der Poesie entfalteten sich in überraschender Weise; und da sein dichterischer Sinn hauptsächlich, nächst den Klassikern, an der Bibel und an geistlichen Liedern war geweckt und entzündet worden, so ist es natürlich, daß auch seine ersten poetischen Versuche großentheils diese höhere ideale Richtung nahmen. Die Schüchternheit und Verschlossenheit seines Wesens erschwerte es jedoch den Männern, die seine Studien leiteten, zu einer klaren Einsicht über seine künftige Bestimmung zu gelangen, und was bei mehrern ausgezeichneten Theologen (selbst bei Luther und Calvin) der Fall war, daß sie erst eine andere Laufbahn einschlugen, ehe sie zum theologischen Studium hingeführt wurden, das traf auch bei Herdern ein. Er kam, nachdem er längere Zeit unter dem frommen, aber etwas hypochondrischen und mürrischen Theologen Trescho *) seine Jugend verseufzt und manche nächtliche Stunde über dessen Büchern verwacht hatte, einem Regimentschirurgus in die Hände, der ihn aus dem befreundeten Hause der Eltern, die Herder von nun an nie wieder sah, mit sich fortnahm, nach Königsberg, um ihn dort die Wundarzneikunst zu lehren. Aber der Umstand, daß der zarte Lehrling schon bei der ersten Operation, der er beiwohnen sollte, vor Grausen in Ohnmacht fiel, entschied für immer. Herder taugte zum Chirurgen so wenig als zum Soldaten, vor welchem Stande ihm in früher Jugend schon gegraut hatte. Er wandte sich also dem friedlichen Studium der Theologie zu und dem der Philosophie, der Geschichte, der Sprache und der schönen Wissenschaften. Doch mit diesem Studienwechsel mehrte sich auch die Verlegenheit, indem der Chirurgus nun die Hand von ihm abzog. Der Aufenthalt in Königsberg, das ihn erst durch seine

*) Seb. Friedr. Trescho, geb. 1733 zu Liebstadt in Preußen, nachmals Diaconus in Mohrungen, ist der Verfasser der von vielen Christen geschätzten „Sterbebibel" und andrer Erbauungsbücher.

großartige Bauart in Erstaunen gesetzt hatte, ward jetzt bei all dem Glanze für ihn eine harte Prüfungsschule; zu den großen, reichen Eindrücken, die er von außen empfing, bildete die eigne Armuth und Dürftigkeit, verbunden mit der natürlichen Schüchternheit und Blödigkeit der Seele, nur einen um so grellern Gegensatz. Auf seine eignen Füße gestellt und nur von wenigen edlen Freunden unterstützt, sollte der allseits gehemmte und gedrückte Genius sich selber Bahn brechen. Der Kampf führte indessen bald zum Sieg, und durch die ersten rauhen Stufen, durch die ersten dunkeln Gänge ging es bald rascher und freudiger dem Tempel des Ruhmes zu. Kant und Hamann, zwei sehr verschiedene Geister, leuchteten schon damals, jeder in seiner Weise, aus dem Kranze der Männer hervor, welche die Königsberger Hochschule zierten. In der Theologie lehrte Lilienthal, der Vertheidiger der guten Sache der Offenbarung. Von diesem würdigen Theologen sprach Herder, wie von Kant, stets mit der größten Hochachtung, wenn er gleich mit der Philosophie des Letztern, wie wir später sehn werden, sich nicht befreunden konnte. Allmählig verbesserte sich nun auch seine äußere Lage, indem ihm eine Gymnasiallehrerstelle am dortigen Friedrichscollegium übertragen ward. Herder war ein ernster Lehrer, der auf Fleiß und Aufmerksamkeit in seinen Klassen hielt, aber eben so streng gegen sich selbst; und bei dieser Gesinnung brachte ihm die Stelle nicht nur äußern, sondern auch innern Gewinn. „Ich verdanke“, sagt er, „dem eignen Dociren die Entwicklung mancher Ideen und ihre klare Bestimmtheit; wer sich diese in irgend einer Sache erwerben will, der docire sie.“ Noch später, als seine Verhältnisse sich veränderten und ihn von der Laufbahn eines Lehrers der Wissenschaft abgeführt hatten, wünschte er oft, nur einige Jahre auf einer Universität lehren zu können, um seiner Ideen und Gedanken los zu werden und sie lebendig auszusprechen. Dieser Drang nach Mittheilung ist uns besonders wichtig in dem Wesen Herders: er war eine elektrische Natur, die leicht Funken fing und Funken von sich sprühte. So reifte die feurige Seele des sonst schüchternen Jünglings allmählig zu männlicher Klarheit und Festigkeit heran. Die angeborne Blödigkeit des Charakters verlor sich mehr und mehr, und er, „dem ehemals ein Mann im Kragen furchtbar schien, konnte jetzt den freien Blick auf Ordensstern und Diadem

unerschüttert richten *)." Unter den Freunden in Königsberg nahm der schon genannte J. G. Hamann eine der ersten Stellen ein. „In ihm (sagt Herders Gattin) **) fand er, was er suchte und bedurfte, ein mitempfindendes, liebevolles, glühendes Herz für alles Große und Gute, eine geistige Religiosität, die strengsten moralischen Grundsätze und einen an Gemüth und Geist hohen, geweihten Genius. So trug er seinen Hamann im Herzen, die innigste Sympathie verknüpfte sie beide für Zeit und Ewigkeit." Hamann war, wie Herder sagt, „eine gute Handvoll Jahre" älter als er; er wirkte bedeutend auf Herders Lebensgang ein, während es dann wieder Herder war, der ihn als den Magus des Nordens der litterarischen Welt bekannt machte. Wir werden, obwohl Hamann älter ist, erst später, in einer andern Verbindung, auf diesen originellen, aber freilich dunkeln Geist zurückkommen. Herders äußere Stellung zu den Freunden änderte sich bald durch seine Versetzung an die Domschule in Riga, im Herbst 1764. Er war 20 Jahre alt, als er die Stelle eines Collaborators antrat; und hatte er bisher sein schlichtes Haar getragen, so sollte nun nach der strengen Observanz der damaligen Schulsitte eine Perrücke dem Jüngling ein älteres und geistliches Ansehn verschaffen. Aber mehr als die Perrücke vermochte dieß des Mannes Charakter, der nicht nur das nöthige Ansehn sich zu geben, der vielmehr auch das Vertrauen und die Liebe der Schüler in hohem Grade zu gewinnen wußte. „Seine Lehrmethode (so bezeugt einer seiner ehemaligen Zöglinge) war so vortrefflich, sein Umgang mit den Schülern so human, daß sie keiner Lection mit größerer Lust beiwohnten, als derjenigen, die von ihm gegeben ward ***)." — In Riga fand Herder eine schöne Zahl von alten und neuen Freunden vor, und sein freier, strebender Geist wußte sich in die noch gebliebenen Reste der alten hansestädtischen Sitte und Verfassung trefflich zu schicken. Seine Lebensansicht erweiterte sich, und die Ideen von bürgerlicher Freiheit und bürgerlichem Wohl, mit denen er sich schon lange im Stillen getragen, erhielten jetzt Gestalt und Umriß, wurden

*) So schrieb über ihn sein Lehrer Trescho (1764), der ihn in Königsberg besucht hatte. Siehe die Biographie Herders von seiner Gattin in den sämmtlichen Werken, zur Phil. u. Gesch. XVI. Th. 1. S. 54.

**) Ebendaselbst S. 63.

***) Ebendaselbst S. 87.

zur That und Wahrheit in ihm. Auch seine äußere Lage verbesserte sich von Tag zu Tag. Der Buchhändler Hartknoch, Herders Studienfreund von Königsberg her, ward der Verleger seiner schon jetzt Aufsehn erregenden Schriften, unter denen die Fragmente zur deutschen Litteratur und die kritischen Wälder durch ihr kühnes Auftreten ihm einerseits neue Freunde aus der gelehrten Welt zuführten, andrerseits ihm auch Neider und Gegner erweckten. Um den Verdrießlichkeiten, die bei dem Ausbruche litterarischer Fehden fast unvermeidlich sind, zu entgehn, entschloß sich Herder zu einer Reise ins Ausland, wozu seine Freunde ihn unterstützten. Er nahm seine Entlassung und ging zunächst über Nantes nach Paris, damals dem Sitz jener encyklopädischen Philosophie, von der wir die deistische Richtung haben ausgehn und allmählig über Deutschland sich verbreiten sehn. Er machte Bekanntschaft mit mehrern Stimmführern derselben und sprach, wenn er gleich ihre Systeme nicht billigte, von einigen derselben mit Achtung; wie er denn überhaupt den Menschen suchte und diesen von seinen Meinungen und Ansichten zu trennen wußte. So wußte er denn auch bei seinem durch und durch deutschen Charakter das Gute andrer Nationen zu würdigen, ohne es zu überschätzen oder zu knechtisch geistloser Nachahmung es zu empfehlen, und von diesem Standpunkte aus beurtheilte er auch unter andern die französische Poesie. Nachdem er auch Holland und die Niederlande gesehen, kehrte Herder über Hamburg nach Deutschland zurück, und machte auf dieser Reise die Bekanntschaft mit Lessing, Claudius, Bode, Reimarus und dem Pastor Götze. Unter diesen sehr verschiedenen Geistern trat Claudius, der Wandsbecker Bote, am nächsten in die Rechte jener engern Freundschaft ein, wie ein Hamann sie schon besaß und wie sie unter dem Wechsel der äußern Gestalten immer tiefer nach innen Wurzel faßte. — Einem Antrage zufolge, der ihm in Paris geworden war, den Prinzen von Holstein-Oldenburg auf Reisen zu begleiten, begab er sich an den Hof zu Eutin, wo er gut empfangen wurde, auch einigemal in der Schloßkirche predigte. Die Reise mit dem Prinzen führte ihn über Darmstadt; hier machte er die erste Bekanntschaft mit seiner nachmaligen Gattin, einer gebornen v. Flachsland. „Er predigte (so erzählt uns diese Gattin selbst) in der Schloßkirche. Ich hörte die Stimme eines Engels und Seelenworte, wie ich sie nie gehört. Zu diesem großen einzigen, nie empfundnen Eindruck

habe ich keine Worte. Ein Himmlischer, in Menschengestalt, stand er vor mir. Den Nachmittag sah ich ihn, stammelte ihm meinen Dank — von dieser Zeit an waren unsre Seelen nur Eins, und sind Eins; unser Zusammenfinden war Gottes Werk." In Straßburg, wo Herder sich längere Zeit aufhielt, um zugleich an seinem kranken Auge (er litt an einer Thränenfistel) sich operiren zu lassen, machte er Göthe's und Jung-Stillings Bekanntschaft. Welchen Eindruck er auf beide gemacht, erzählen uns auch beide in ihrer Weise. Göthe war Zeuge von der Standhaftigkeit und Geduld, die Herder während der schmerzhaften und leider nutzlosen Operation bewies. Um so widriger fiel ihm in der Zwischenzeit eine verdrießliche Seite in Herders Wesen auf, die schon jetzt einige Verstimmung zwischen den beiden Männern herbeiführte *); Jung-Stilling dagegen genoß Herders ganze Zuneigung. Und dieser war es auch wieder, der bald an ihm noch größern Geschmack fand, als an Göthe. „Niemals," sagt Stilling von sich selbst, „habe er einen Menschen mehr bewundert, als diesen Mann." Von ihm bekennt er einen Stoß erhalten zu haben zu einer ewigen Bewegung. „Herder hat nur einen Gedanken, und dieser ist eine ganze Welt **)."

*) Siehe Aus meinem Leben. Göthe's Werke. Stuttg. 1829. 25. Bdch. S. 296 ff.

**) Stillings Wanderschaft. S. 137 ff.

Zweite Vorlesung.

Göthe über Herder. — Herder in seinem amtlichen Wirken in Bückeburg. Die Gräfin Maria. Seine schriftstellerische Thätigkeit. Ruf nach Weimar. Herders litterarischer Höhepunkt. Reise nach Italien. Lebensende. Charakteristik Herders. Seine Vielseitigkeit und Lebendigkeit. — Humanität. — Verhältniß derselben zum Christenthum und zum Protestantismus.

Wenn wir die letzte Stunde mit dem Bekenntnisse Jung=Stillings geschlossen haben, daß er von Herder „einen Stoß erhalten zu einer ewigen Bewegung," so haben wir darin nicht nur das Bekenntniß eines Einzelnen, sondern das Bekenntniß Vieler, ja ganzer Geschlechter zu sehen. Wie mancher, dem das Leben in seiner höhern Bedeutung aufgegangen, mag noch sein, der auch gleich Stilling von Herdern den ersten Stoß erhielt zu einer ewigen Bewegung! Und hat nicht die Zeit selbst von ihm diesen Stoß, diesen Impuls, diese vielseitige, ins Unendliche sich erstreckende Anregung und Bewegung erhalten? — Und doch hatte Herder, als Stilling diese Wirkung von ihm rühmte, fast noch nichts im öffentlichen Leben geleistet! Er stand noch in seinen Bildungs= und Jünglingsjahren, voll treibender Ideen und Entwürfe. „Was in einem solchen Geiste" (sagt Göthe bei Anlaß der ersten Bekanntschaft mit ihm) „für eine Bewegung, was in einer solchen Natur für eine Gährung müsse gewesen sein, läßt sich weder fassen noch darstellen. Groß aber war gewiß das eingehüllte Streben, wie man leicht eingestehen wird, wenn man bedenkt, wie viele Jahre nachher und was er alles gewirkt und geleistet hat." Dieses Zeugniß ist um so unverdächtiger, als der abstoßende Pol Herders auf Göthe's Person weit stärker gewirkt zu haben scheint, als der

anziehende. Halten wir uns weiter an die Schilderung Göthe's, so hatte Herder „in seinen Jugendjahren etwas Weiches in seinem Betragen, das sehr schicklich und anständig war, ohne daß es eigentlich adrett gewesen wäre. Ein rundes Gesicht, eine bedeutende Stirn, eine etwas stumpfe Nase, einen aufgeworfnen, aber höchst individuell angenehmen, liebenswürdigen Mund. Unter schwarzen Augenbrauen ein Paar kohlschwarze Augen, die ihre Wirkung nicht verfehlten, obgleich das eine roth und entzündet zu sein pflegte." So weit Göthe.

Wir treten jetzt der Mannesgestalt Herders näher und folgen ihm in seiner amtlichen, öffentlichen Wirksamkeit in Kirche und Schule. Es hat für große Geister, die für so Vieles Anlage in sich fühlen, oft etwas Peinliches, sich plötzlich von der freien Laufbahn des sich unaufhaltsam entwickelnden Genies in die engen Grenzen einer beschränkten bürgerlichen Wirksamkeit eingeengt zu sehn, und doch ist eben die Treue im Beruf, das Wirken des Großen in scheinbar kleinen Verhältnissen der Prüfstein ächter Geistesgröße.

Herder hatte einen ehrenvollen Ruf als Consistorialrath und Superintendent nach Bückeburg, der kleinen Residenz des Grafen von Schaumburg-Lippe, erhalten, einen Ruf, den er um so lieber annahm, als das bisherige Verhältniß zu dem Prinzen von Holstein und seinen Umgebungen ihm lästig zu werden anfing. Im Mai 1771 trat er die neue Stelle an. Der Graf, ein wissenschaftlich gebildeter, modern aufgeklärter Mann, nicht ohne edle Anlagen, hoffte an Herdern einen eben so geistreichen Freund und guten Gesellschafter zu erhalten, wie er einen solchen in Thomas Abbt, dem Verfasser der Schrift „vom Verdienst", gefunden hatte. Die geringschätzige Ansicht vom Predigtamt, wie sie durch die Zeit vorbereitet war, gab sich auch von Seiten des Grafen in der Zumuthung zu erkennen, daß Herder eigentlich für ihn leben und die Gemeindegeschäfte als Nebensache betrachten solle. Dieß wollte Herder nicht, der von dem Predigtamte eine andre Vorstellung hatte, als die einer Sinecure. Er, der nachher so gewaltig in den Provinzialblättern dagegen eiferte, daß man „die Informator- und Vorschneiderstelle Sr. Excellenz unten an der Tafel" als den sichersten Weg betrachte zu geistlichen Aemtern; er wollte sich nicht zu einem solchen geistreichen Tafelgesellschafter und litterarischen Vorschneider herabwürdigen. Dieß führte manche Spannung zwischen ihm

und dem Grafen herbei. Um so inniger schloß sich die Gräfin an ihren „Lehrer" an, wie sie ihn mit aller Ehrfurcht zu nennen pflegte. Diese treffliche Frau, die Herdern „wie ein Engel vom Himmel erschien" *), Maria, eine geb. Gräfin zur Lippe und Sternberg, hatte ihre Mutter schon am Tage ihrer Geburt verloren und mit ihrem Zwillingsbruder, den sie ihren Jonathan nannte, ihre erste Erziehung im Hause des verwittweten Vaters erhalten. Später kam sie unter die Pflege einer ältern Schwester in Schlesien, und unter herrnhutischen Einfluß. Daher mochte es auch kommen, daß sie mit ihrer innigen, tiefen Religiosität eine gewisse Aengstlichkeit und Peinlichkeit des Gefühls verband, wovon aber grade Herders klares und offenes Wesen sie allmählig befreite, nicht durch unzeitiges Aufklären, sondern durch wohlwollendes Eingehen in ihre Gefühle, durch freundliches Entgegenkommen, durch fortschreitende Belehrung, durch würdevolles Geltendmachen seiner wissenschaftlichen Ueberlegenheit und seiner persönlich überzeugenden Geistesmacht. Der Briefwechsel dieser Gräfin mit Herder ist psychologisch äußerst belehrend. Wie die Sonne die Nebel zerstreut, die eine schöne, anmuthige Landschaft bedecken, so sehen wir vor den immer mehr eindringenden Strahlen Herderscher Klarheit die Zweifel schwinden, die das zarte Gemüth erst umdüstert hatten, und immer freundlicher, immer zutraulicher, immer klarer und sicherer tritt uns das unverschleierte Bild ihres Wesens, das Bild zarter Weiblichkeit entgegen. Sie schließt sich ihrem Lehrer auf wie die Blume dem Sonnenlichte, und gewinnt dadurch in unsern Augen nur um so mehr an innerm Werthe. Ja, ich möchte sagen, daß die reformatorische Bestimmung Herders, die Bestimmung, aufklärend zu wirken, ohne zu zerstören, Licht in die Seelen zu gießen, ohne sie zu beunruhigen und zu verwirren, vielmehr im tiefsten Grunde sie zu befestigen, im Verhältniß zur Gräfin Maria auf eine Weise sich kundgegeben habe, wie sie eigentlich überall sich hätte kundgeben sollen, wo sein Geist hindrang. Aber dazu waren freilich die Verhältnisse nicht immer gleich günstig. Manches Vorurtheil stellte sich seiner Wirksamkeit von außen entgegen und manche Verstimmung von innen hinderte ihn wieder sich

*) Biogr. S. 187. Vgl. die Grabrede, Werke zur Phil. u. Theol. Thl. II. S. 401.

frei zu geben und frei zu wirken, was ihm selbst manchen Kummer verursachte. „Ein Pastor ohne Gemeinde! ein Patron der Schulen ohne Schule, Consistorialrath ohne Consistorium!“ das war für Herdern während seiner ersten Amtsjahre in Bückeburg ein unerträglicher Gedanke *). „Alle meine Lieblingsideen vom Predigtamt,“ schreibt er an seine künftige Lebensgefährtin, „sind zum Theil an diesem Ort vernichtet, werden mir wenigstens immer, wenn ich ihn und meinen Zuschnitt hier ansehe, vernichtet.“ — Herder hatte, seiner Stellung nach, auch vor der Gemeinde zu predigen, aber in der ersten Zeit seines Auftretens war sein Kanzelvortrag dem größten Theil seiner Zuhörer zu philosophisch und nicht ganz faßlich. Erst nach und nach stimmte er seine Ausdrücke sehr herab und erwarb sich dadurch allgemeinen Beifall. So kam es, daß selbst die Landleute des zu Bückeburg eingepfarrten Filials ihn mit gespannter Aufmerksamkeit hörten. Und wirklich strebte Herder nach nichts mehr als nach einer allseitig verständlichen, jedem Schulzwang entfernten Predigtweise. „Meine Predigten,“ so schreibt er hinwiederum an seine Braut **), „haben so wenig Geistliches als meine Person, sie sind menschliche Empfindungen eines vollen Herzens, ohne allen Predigtwust und Zwang, wovon ich hier ganz verschont bin.“ Besonders brachten seine in Bückeburg gehaltenen Predigten über das Leben Jesu bei der Gemeinde großen Eindruck hervor. Sie sind einem Felde voll ausgestreuter Samenkörner zu vergleichen, die alle ihre weitere Befruchtung vom Himmel gewärtigen. Ueberdieß ließ ihm das Amt hinlängliche Muße zur Schriftstellerei. Die frischesten, anregendsten, feurigsten Ergüsse der Phantasie und des Herzens gingen hier aus seiner Feder hervor. So die älteste Urkunde des Menschengeschlechts, die er aus einer Empfindung, aus einem Guß und Athem in den Morgenstunden der längsten Sommertage niederschrieb. „Es waren einzige, glückliche, unvergeßliche Tage!“ sagt seine Gattin, die diese geistigen Genüsse mit ihm theilte ***). So die Provinzialblätter; so die Philosophie der Geschichte der Menschheit, die Vorarbeit zu den spätern Ideen über dieselbe.

*) Biogr. S. 225.
**) Ebend. S. 218.
***) Ebend. S. 239.

Ein Versuch, Herdern als vierten Professor der Theologie und Universitätsprediger nach Göttingen zu ziehn, wobei besonders der berühmte Philologe Heyne sich thätig zeigte, mißlang nach vielseitig gepflogenen Unterhandlungen, indem Herder, um eben diese ihm verdrießlich werdenden Unterhandlungen abzubrechen, eine vorläufige Anfrage Göthe's: ob er die Stelle eines Generalsuperintendenten in Weimar annehmen würde; sogleich bejahte. Auch dieser Anstellung drängten sich zwar erst Hindernisse in den Weg. Man verdächtigte Herders Rechtgläubigkeit, setzte seine Gelehrsamkeit herab und streute sogar aus, er könne nicht predigen. Es kam so weit, daß ein ehrsamer Stadtrath von Weimar erst von ihm eine Probepredigt verlangte, zu der sich aber Herder aus leicht begreiflichen Gründen nicht verstand *). Nach vielen Unterhandlungen trat er sein neues Amt an, nachdem er noch zuvor in Bückeburg der abgeschiednen Gräfin die Grabrede gehalten und damit auf eine höchst bedeutsame Weise seine bisherige Wirksamkeit beendet und gleichsam besiegelt hatte.

Durch die Versetzung Herders nach Weimar wurde er in die engste Verbindung mit den Geistern gebracht, von denen damals überhaupt das neue geistige Leben in Deutschland ausging, mit Wieland, Schiller, Göthe, Jean Paul, Knebel u. A. Hatte er schon früher außer der theologischen Stellung auch noch eine weitere zur Litteratur eingenommen, so war die Gefahr, aus dem theologischen Wirken in das allgemein litterarische hineingezogen zu werden, jetzt nur um so größer. Indessen reichte auch hier der viel umfassende Geist für Vieles aus, und der Dichter des Cid, der Verfasser ästhetischer und philosophischer Abhandlungen verschiednen Inhalts, der eifrige und sinnige Sammler der Volkslieder aller Nationen, fand neben seinen Amtsgeschäften, die er nicht vernachlässigte, neben seiner vielseitigen Wirksamkeit in Kirche und Schule, noch Zeit und Kraft genug, die theologische Wissenschaft mit neuen belebenden Ideen zu befruchten **).

---

*) So nach der Biographie. Etwas anders stellt sich die Sache nach den seither erschienenen Mittheilungen über Herders Berufung nach Weimar von Peucer (Herders Album S. 49 ff.). Da wäre zwar die Probepredigt nach alter Uebung vom Consistorium verlangt, aber Herdern durch ein herzogliches Rescript erlassen worden.

**) Wie ernst, ja wie schwer es Herder mit seiner geistlichen Stelle nahm, geht aus seiner Antrittsrede hervor (s. Herders Album S. 67 ff.). „Mich

Sein Werk über den Geist der hebräischen Poesie, seine so Vieles aufhellenden und so manchen Jüngling zurechtleitenden Briefe über das Studium der Theologie griffen tief und durchdringend in die Ansichten der Zeit ein, und streuten Samenkörner für die ferne Zukunft aus. Sie kamen auch der Schweiz zu gut. Wie einst Lavater als Jüngling zu Spalding eine Wallfahrt unternommen, so reiste jetzt im Jahr 1780 J. G. Müller, der Bruder des Geschichtschreibers, zu Fuß von Göttingen nach Weimar, bloß und allein, um Herder zu sehn und ihn über seine Studien um Rath zu fragen. Herder empfing ihn überaus freundlich, und bald kam die Rede auf die Einrichtung der theologischen Studien. Ein heiteres Lächeln verklärte Herders Gesicht; er stand auf, holte aus einem Schrank ein Buch, und übergab es dem Jüngling. Es war der erste Theil der eben vor einer Stunde vom Verleger erhaltnen Briefe über das Studium der Theologie, und wie mußte es Herdern freuen, gleich in der nächsten Stunde einen Jüngling zu finden, für den das Buch recht eigens geschrieben war und der es denn auch (wie er uns selbst versichert) mit

---

dünkt", so sprach er, „der Geist Luthers umschwebt mich und ruft mir zu: Siehe auf das, was ich erarbeitet habe, wie sauer es mir und denen, deren Gebeine hier [in der Schloßkirche] ruhen, ward, das Licht des Evangeliums, das unter der Asche lag, auf seinen Leuchter emporzuschwingen! Du trittst hier auf einen Lehrstuhl, wo dich alles daran erinnert, welche Lehre du darzustellen, welches Wort und in welchem Umfange du es zu treiben hast und in welcher Zeit du es treibst! Sollst Seelsorger sein, in Zeiten, wo man oft sehr zweifelt, ob Religion, ob man an sie denken, für sie sorgen müsse, wo wenigstens der ganze Strom von Denkart gerade entgegenläuft und mit wilden Wellen entgegenrauschen will; man müsse nicht also an sie denken, man könne durch nichts weniger, als durch Religion für sich sorgen, oder jeder habe die Pflicht allein für sich, und das Amt sei unnütz, sei eine Anlage alter Gewohnheit, die nur etwa noch Vorurtheils wegen fortdaure und wenigstens so schwer und veraltet sei, daß es in unsrer Zeit am wenigsten erfüllt werden könne. Und siehe, ein solches Amt trittst du an! Deine Seele soll statt ihrer Seelen sein! Was durch dich geboren wird, soll dein sein und dir ewige Hütten bereiten; was durch dich versäumt wird, verfällt und verwildert, soll ewig deine Seele drücken. Mich dünkt, diese Worte Luthers — oder warum nenne ich nicht lieber den Herrn aller Herren, den König aller Könige, den Heiligen und Beschützer aller Menschenseelen, Jesum Christum, auf den Jener zeigte, dessen göttliche Lehre er predigte, warum nenne ich nicht ihn, wie er hier, wo mehr als zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind und zu ihm beten, wie er hier unter uns steht, auf sein Wort und seine Gemeine zeigt und spricht: „„Ich habe sie mit meinem Blut erkauft und erworben!"" Habe Acht auf sie und die, über die du gesetzt bist zum Hirten und Beschützer, daß du deren keinen verlierst, die ich dir gebe, die als Sterne in meiner Hand sind, in mein Herz und auf meine Brust gezeichnet; denn meine Augen flammen, mein Blut brennt bis in die unterste Hölle."

Lernbegierde und mit dem herzlichsten Dank aus seiner Hand empfing. Von dieser Stunde an war die Freundschaft zwischen dem ältern und jüngern Manne, zwischen dem Weimarer und dem tüchtigen Schafhauser Theologen auf immer gegründet.

In die weitere schriftstellerische Thätigkeit Herders, in den Zusammenhang derselben mit den Weimarischen Notabilitäten überhaupt, wollen wir jetzt nicht weiter eingehn. Wir werden später darauf zurückkommen. Eine Reise nach Italien, nach welchem Lande sich Herder in früher Jugend gesehnt hatte, brachte seinem Körper Erholung und seinem Geiste Gewinn. Sein Blick für Kunst und Alterthum ward noch mehr geschärft und geübt; Natur und Sitte des Landes fanden an ihm einen seelenvollen Beobachter. Ein neuer Ruf nach Göttingen traf ihn in Rom; Herder war sehr geneigt ihn anzunehmen, die Stimme seines Genius schien ihm zuzurathen, und doch gelang es der regierenden Herzogin Amalie, ihn auf Zeitlebens in Weimar festzuhalten. Leider ward diese letzte Zeit seines Weimarer Lebens *) durch manche widerwärtige Erfahrung, auch durch Kränklichkeit, gestört, und es macht einen wahrhaft tragischen Eindruck auf uns, wenn wir hören, daß der Kummer darüber und über frühere gescheiterte Plane ihm den Schmerzensruf ausgepreßt habe: „o mein verfehltes Leben!" Die äußern Auszeichnungen, die ihm zu Theil wurden, die Erhebung zum Vicepräsidenten und später (1801) zum Präsidenten des Consistoriums, waren ihm nur ein geringer Ersatz für das, was er vergebens von sich forderte, und verwickelten ihn überdieß in manche neue Verdrießlichkeiten, wogegen er im häuslichen Kreise die schönste und würdigste Erholung fand. Sein Augenübel nahm seit dem Jahr 1801 immer mehr zu. Eine Kur in Aachen und eine ähnliche in Eger entsprach seinen Erwartungen nicht. Drei Wochen, in Dresden zuge-

---

*) An Reibungen mit den großen Geistern, die den Weimarischen Hof zierten, fehlte es nicht. Es ist in der That demüthigend zu sehen, welcher kleinliche, oft hämische Geist der Klatscherei sich da einnisten konnte, der Herdern das Leben ebenso verbittern mußte, als er hinwiederum auch dazu beitragen mochte, durch böse Laune es Andern zu erschweren; man vergl. z. B. die boshafte Schilderung von Herders ehelichem Leben in Schillers und Körners Briefen, Bd. I. S. 166. Ueberhaupt nimmt der Respect vor den Genien gewaltig ab, wenn man bemerkt, wie bei aller Bildung die innere Rohheit des natürlichen Menschen, die einzig durch das Christenthum gebrochen wird, unüberwunden fortwucherte.

bracht, waren der letzte Sonnenstrahl seines Lebens. Im Sept. 1803 kehrte er nach Weimar zurück, hielt den letzten Tag des Monats mit ungewöhnlich erhöhter Gemüthsstimmung ein Examen über die Engel, um bald selbst in das unsichtbare Jenseits entrückt zu werden. „Es war," sagt Joh. v. Müller, in dem Briefe, den er über Herders Tod an seinen Bruder schrieb *), „wie aus einer andern Welt, über Wesen, in deren Verwandtschaft er sich fühlte." In seinen letzten Jahren sehnte er sich nach nichts mehr und nach nichts inniger als nach irgend einem recht hohen großen Gedanken, wovon er leben könnte. — Klopstocks Oden, Youngs Nachtgedanken und Müllers Reliquien waren nächst der Bibel, besonders den Propheten, seine letzte Seelenspeise. Er starb den 18. Dec. 1803, nachdem er, den innerer Seelenadel von je über alles Gemeine emporhielt, kurz zuvor noch durch den Churfürsten von Baiern auch äußerlich in den Adelstand war erhoben worden. So weit sein äußeres Leben.

Wenden wir uns nun zu seiner innern Charakteristik, so möchte ich ein Wort Jean Pauls, das er in Beziehung auf Herder gesprochen, voranschicken, wenn er sagt: „Der edle Geist (dieses Mannes) wurde von entgegengesetzten Zeiten und Parteien verkannt, doch nicht ganz ohne Schuld; denn er hatte den Fehler, daß er kein Stern erster oder sonstiger Größe war, sondern ein Fascikel von Sternen, aus welchen sich dann jeder ein beliebiges Sternbild buchstabirt. Menschen mit vielartigen Kräften werden stets, die mit einartigen selten verkannt." Dieß letztere war in der That bei Herdern der Fall. Die Leute, welche die Größe eines Menschen nur nach specifischen Leistungen in einem gegebnen Fache abschätzen, die nur fragen: wer war der größte Dichter? wer der größte Philosoph? der größte Theologe? die werden in das Lob Herders selten einstimmen. Sie werden Schiller und Göthe ihm als Dichter vorziehn, werden Kant, Fichte und Schelling unendlich höher stellen als Philosophen; und was die Theologie betrifft, so werden sie vollends fragen, ob denn Herder auf dem Gebiet der Exegese, der Kirchengeschichte, der Dogmatik etwas Außerordentliches geleistet, das dem gleich komme, was ein Mosheim, Michaelis, Semler, Ernesti, Döderlein vor ihm, was ein Griesbach, Eichhorn,

*) Joh. von Müllers Werke. Thl. VII. S. 111.

Spittler, Planck neben und nach ihm als die Berühmtesten in ihrem Fache geleistet haben? Wir antworten: die Fachgröße, so nothwendig sie ist im Ganzen der Wissenschaft, und so förderlich sie der Gelehrsamkeit zunächst ist, ist doch nicht die einzige Größe, die Bewunderung verdient. Sie ist freilich am leichtesten meßbar, und darum entgeht ihr auch (wie Jean Paul andeutet) in der Regel die verdiente Bewunderung nicht; aber wo es gilt, ins Leben einzugreifen, neue geistige und sittliche Zustände herbeizuführen, neue Gesichtspunkte — nicht innerhalb der abgesteckten Grenzen einer Kunst oder Wissenschaft — sondern in der ganzen Sphäre des Lebens zu eröffnen, da sind es weniger die Fachmänner, welche Bahn brechen, als vielmehr jene universalen Geister, zu denen Herder auf der einen, Göthe auf der andern Seite gehörte. Göthe war gewiß noch universeller als Herder, aber Eins ging ihm doch ab, was grade für uns das Wichtigste ist, das tiefer Religiöse, wenigstens die bestimmtere Beziehung auf das Christliche. Hierin aber ist grade Herders Stärke *). Ist daher auch Göthe's Einfluß auf die Ausbildung des Weltbewußtseins, die wir gar nicht gering anschlagen wollen, noch größer als der Herders, so ist dagegen durch ihn das uns unendlich höher stehende Gottesbewußtsein in seine innersten Tiefen zurückgeführt und mit dem Weltbewußtsein keineswegs vermengt, aber auf vielfache Weise vermittelt worden. Mag also immerhin Herder als Dichter hinter Schiller und Göthe zurücktreten, so haben wir in ihm eben nicht nur den Dichter, sondern zugleich den Theologen, den öffentlichen Redner, den Volksredner und den Prediger zu beachten, und grade diese Verbindung des religiös-theologischen Genius mit dem dichterischen, des Schriftstellers mit dem Diener der Kirche macht Herdern zu dem, was er ist und was uns kein andrer ersetzen kann. Darum fassen wir Herders Erscheinung als einzig in ihrer Art, in der sich ein Altes abschließt

---

*) Eine geistreiche Vergleichung zwischen Göthe und Herder findet sich in Al. Humboldts Briefen an eine Freundin, Bd. I. S. 232. Unter anderm heißt es (ganz mit unsrer Ansicht übereinstimmend): „Herder stand an Umfang des Geistes und des Dichtungsvermögens gewiß Göthe und Schiller nach, allein es war in ihm eine Verschmelzung des Geistes mit der Phantasie, durch die er hervorbrachte, was beiden nie gelungen sein würde.“ Ist diese Verschmelzung des Geistes und der Phantasie nicht das, was den religiösen Genius bedingt?

und ein Neues eröffnet; denn wenn auch Theologen jener Zeit sich nennen lassen, die an Gelehrsamkeit, an Umfang und Gründlichkeit des Wissens Herdern noch überragten, deren Forschungen im Einzelnen zu bleibendern Resultaten geführt haben, als die oft etwas kühnen Geistesblicke und Geistesgriffe Herders, so hat doch keiner von ihnen so tief ins Leben eingegriffen. Jene haben mehr der Schule genützt, er dem Volke, besonders dem gebildeten Theile desselben, der Nation. Und selbst auch wieder auf die Schule, auf die theologische Wissenschaft hat Herder belebend und umgestaltend eingewirkt. Oder (ich frage die, welche hierüber ein Urtheil haben) welchen Gewinn brachte jene leblose, aller Poesie und eben darum aller tiefern Wahrheit ermangelnde Gelehrsamkeit eines Michaelis dem Bibelstudium, verglichen mit der Anregung, die Herder der alttestamentlichen Forschung und Erklärung gab! — In der Philosophie haben allerdings Kant, Fichte, Schelling den Reigen angeführt, so daß noch heute ihre Namen gleichsam wie feste Grenzsteine die Stadien der neuern Geschichte der Philosophie bezeichnen, wozu Hegel den Schlußstein bilden mag. Aber auch hier wieder trug die Schule den nächsten Gewinn davon. Eben von diesen Gefeierten schreibt sich auch wieder mehr oder weniger jene gesuchte, vornehm geheimthuende und geschraubte Schulsprache her, der Herder so gewaltig entgegentrat, indem er die Selbstständigkeit des Geistes höher anschlug als die Herrschaft gemachter und nachgeschwatzter Formeln. Und wahrlich es wäre Zeit, daß auch jetzt wieder ein Herder käme, den Tempel zu reinigen von dem Wuste der neuen Scholastik! In der Geschichte der Alterthumskunde mögen Einzelne weit Gründlicheres zu Tage gefördert haben, als Herder. Aber wer hat, wie er, durch seine Ideen wirklich so Ideen geweckt und Funken des Geistes ausgestreut, wo früher meist nur todter Stoff mit todtem Stoff verkittet, nur Zahlen und Namen gereiht, nur Register und Commentare zu Registern verfertigt wurden!

Man darf die Vielseitigkeit Herders ja nicht verwechseln mit einer seichten Vielwisserei und haltlosen Vielthuerei, die von Allem etwas, im Ganzen aber nichts weiß und in eitlem Hin- und Herfahren in allen möglichen Gebieten der Gelehrsamkeit sich zersplittert. Niemanden war die Halbheit mehr zuwider, als ihm. Was Herder trieb, das trieb er ganz und gründlich, das griff er an der Wurzel an und begnügte

[illegible] der Gemeinheit. Ueberall berühren die Spitzen seines Geistes den Himmel, während das Gewächs desselben auch die Tiefe sucht; überall schlägt das Genie durch, nur [illegible], gar nirgends, wo er [illegible]. Ist es hohl; nirgends wo er seine Schwingen entfaltet, sinkt er zur Mittelmäßigkeit herab. Man kann die gründliche Ausführung, die sorgfältige Vollendung, die reifere Prüfung und Durchführung der Gedanken bei ihm vermissen, man kann an Härten, an scheinbaren Widersprüchen, an schiefen, gewagten Behauptungen bei ihm Anstoß nehmen, besonders wenn er sie mit jener Zuversicht vorträgt, die von vorn herein allem Widerspruch das Recht abschneidet; aber nirgends wird neben dem Trotzkopfe der Flachkopf herausschauen, der nur nachspricht, was Andere gesprochen, und der nur schneiden will, wo er nicht gesäet hat. Es ist auch nicht das chaotische Vielerlei des Polyhistors, das als unverdaute Masse sich in ihm angehäuft hat, wie dieß bei seinem Freunde Hamann eher der Fall sein mochte; vielmehr sehn wir alles, was Herder in sich aufgenommen, auch sogleich bei ihm in Saft und Blut verwandelt, alles harmonisch zu einem Ganzen verbunden, und dann wieder gegliedert und geordnet, alles gleichsam in ihm zu Herder geworden, herderisch aufgefaßt, herderisch verarbeitet. Dieß hat sein großer Zeitgenosse und Gegner Kant ganz eingesehen, wenn er, in seiner Recension über die Ideen zur Geschichte der Menschheit, es freilich fast mehr tadelnd als lobend ausspricht: „Es ist als ob sein Genie nicht etwa blos die Ideen aus dem weiten Felde der Wissenschaften und Künste sammelte, um sie mit andern, der Mittheilung fähigen zu vermehren, sondern als verwandelte er sie nach einem gewissen Gesetze der Assimilation auf eine ihm eigene Weise in seine specifische Denkungsart." Wir möchten diesen Ausspruch Kants zu Herders Gunsten verstehn und hinzusetzen: Eben das Schöne, das Einzige und Bewundernswürdige dabei ist das, daß bei diesem Proceß der lebendigsten persönlichen Aneignung nichts Wesentliches verloren geht, sondern daß vielmehr die Idee, die durch sein Bewußtsein hindurchgegangen ist, nun auch für Andere an Klarheit, an Wahrheit, an innerer Schönheit und somit an Allgemeingültigkeit für Alle gewinnt, weil er das Gewonnene von Schlacken gereinigt wiedergiebt. Herder dachte und fühlte in seiner Zeit, mit seiner Zeit, für seine Zeit. Was Wieland und der Jung

schwebte und sie nur nicht aussprechen konnten, weil ihnen das geeignete Wort fehlte, das sprach er aus. In ihm spiegelte sich das Zeitalter. In ihm fand und erkannte sich die Menschheit in ihrer Menschheit. Und eben dadurch ward er der Prophet und der Vertreter der Humanität. Darum verstehen wir auch Herder nur als Dichter, als Philosophen, als Theologen und Prediger, wenn wir ihn zugleich als Menschen gefaßt haben. Wie er alles lebendig gegeben hat, so muß es auch lebendig gefaßt, ich möchte sagen, persönlich vernommen und verstanden werden. Wer von ihm gleichsam nur Waare einhandeln, einen meßbaren Nutzen aus ihm ziehn, Resultate bei ihm holen will, die er in der Tasche nach Hause tragen kann, der wird sich bei ihm nicht selten getäuscht fühlen, er wird erst schwer zu tragen meinen an der gefundnen Weisheit, und dann am Ende doch wenig in Händen behalten. Aber wer bei ihm eine erfrischende Quelle sucht, einen stärkenden Duft und belebenden Hauch, der wird sich nie vergebens zu ihm wenden. Nicht immer ist es das helle Sonnenlicht des Mittags, das ihm aus Herders Schriften entgegenstrahlt; nicht selten ist es ein gedämpftes Licht, ein Licht der Dämmerung. Aber nie wird es uns unheimlich in dieser Dämmerung, wir halten nur um so fester an dem Führer, der kühn, die Fackel in der Hand, voranschreitet. Wenn wir auch oft wünschen, daß er für uns deutlicher sein möchte, so mag doch der Verdacht nie aufkommen, als sei er sich selbst unklar. Auch da, wo wir Plan und Ordnung vermissen, wo er mehr springt, als schreitet, wird es uns nicht bange, und wo wirs am wenigsten vermuthen, sind wir auf den Punkt hingestellt, von wo aus eine große Aussicht sich unserm Blicke öffnet.

Lassen Sie uns nun, so schwer auch die einzelnen Seiten bei ihm aus einander zu halten sind, dennoch diese einzelnen Seiten seines Wesens auffassen, und zwar so, daß wir dabei immer unsres Hauptzweckes uns bewußt bleiben. Wir beginnen aber absichtlich nicht mit dem, was mit diesem Hauptzwecke zusammenhängt, dem theologischen Leben und Wirken des Mannes, sondern mit den dieses Leben unterstützenden Gaben, mit seiner Dichtergabe, seiner Stellung zur Philosophie und zur Litteratur seiner Zeit, mit dem überhaupt, was Herder in das eine Wort, die Humanität, zusammenfaßte. Was Herder den Dichter betrifft, so habe ich schon daran erinnert, daß Manche ihm Schiller,

Göthe oder irgend einem andern der Zeitgenossen (denn nur mit diesen darf er gemessen werden) vergleichen dürfen. Wir wollen aber solchen Vorrang nicht bestreiten. Ich gebe gern zu, daß viele, ja vielleicht die meisten der Herderschen Poesien aus der frühern Zeit, etwas Hartes, Ungefügiges haben, das sich oft nur mit Widerstreben liest: die Herderschen Gedichte empfehlen sich weder durch Gefälligkeit des Reims (die meisten sind reimlos), noch durch Schönheit des Rhythmus, noch durch jenen eignen Zauber, den Schillers und Göthe's Dichtungen wie von selber mit sich führen. Aber das kann uns hier weniger berühren. Es sind weniger die *Dichterwerke* Herders, unter denen übrigens doch sein Cid, seine Legenden und Cantaten sich auch als *Kunstwerke* auszeichnen; als vielmehr ist es sein reiner, edler, großartiger *Dichtersinn*, der uns von Bedeutung ist. Ihm war ja, wie seine Gattin sagt *), Poesie kein inhaltsleeres Wort- und Formgeklimper, sondern Sprache Gottes, und treffend bemerkt von ihm Jean Paul, „daß wenn er auch kein Dichter war, er etwas noch Besseres gewesen, ein *Gedicht*, ein indisch-griechisches Epos, von irgend einem reinsten Gotte gemacht; denn in seiner schönen Seele floß, wie in einem Gedichte, alles zusammen, und das Gute, das Wahre, das Schöne, war untheilbar in ihr. Herder (fährt J. P. fort) war gleichsam nach dem Leben griechisch gedichtet. Die Poesie war nicht etwa ein Horizont-Anhang ans Leben, wie man oft bei schlechtem Wetter am Gesichtskreise einen regenbogenfarbigen Wolkenklumpen erblickt, sondern sie flog wie ein freier leichter Regenbogen glänzend über das dicke Leben als Himmelspforte." — Diese von Jean Paul so tief und innig gewürdigte poetische Gesinnung Herders war grade für seine theologische Ansicht von unendlichem Werthe. Daß er die Religion poetisch zu fassen, daß er namentlich in den Geist der biblisch-orientalischen, der alttestamentlichen Poesie einzudringen und aus diesem Geiste heraus die heiligen Bücher geistreich zu deuten verstand, förderte unendlich und hob über manche langweilige Streitigkeiten mit einem Mal hinweg; denn in dieser sinnreichen poetischen Weltanschauung liegt meines Erachtens einem großen Theile nach die Versöhnung theologischer Extreme, oder woher entstehen diese Extreme größtentheils, als aus einer zu weit

*) Biogr. S. 218.

getriebnen, von aller Poesie des Lebens verlassenen Verständigkeit, aus prosaisch-nüchterner Consequenzmacherei? aus Mißverstand des Symbolischen? Herder schnitt dergleichen rabbinisch-scholastischen Spitzfindigkeiten mit einem Mal den Faden ab, wenn er das Heiligthum den profanen Händen entriß und es in die Regionen flüchtete, in die allein ein geweiheter, ein für das Schöne, für das Besondere und Eigenthümliche empfänglicher Sinn, wie die Poesie ihn nährt, einzugehen versteht. Er schaute dem religiösen Leben, wie es in der Geschichte der Völker und vor allem in dem Volke Gottes sich kundgiebt, auf den Grund, während Andere mit gelehrter Miene im Schlamme wühlten, der auf der Oberfläche sich gelagert. Zur Poesie im Herderschen Sinne gehört aber mehr als Versemachen. Wie er die Lieder der verschiedensten Völker in einen Kranz sammelte, und mit derselben Empfänglichkeit und Beweglichkeit des Geistes den Duft der griechischen Dichtungen einathmete, mit der er dem Lied eines Hiob und eines Ossian lauschte, so war auch die Geschichte der Boden, auf dem seine ganze großartige Lebensansicht, seine Philosophie wurzelte. Herder war philosophischer Dichter, und dichtender Philosoph; beides aber nicht in jener weiten bodenlosen Allgemeinheit, in der so gern vermeintliche Genies sich ergehn, ohne Unterlage, ohne nährende Wurzel. Poesie und Philosophie waren die Blüthen seines Geistes; der Stamm aber wurzelte in der Geschichte, und zwar nicht in der Geschichte eines Volkes oder Zeitalters allein, sondern in der Geschichte der Menschheit. Jener Gedanke, den unser Isak Iselin zuerst aufgegriffen, „den Fortgang der Menschheit von der äußersten Einfalt zu einem immer höhern Grad von Licht und Wohlstand *)“ nachzuweisen, führte Herder weiter durch in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Schon in dem Titel dieses Buches spiegelt sich uns der Herdersche Genius, der Philosophie und Geschichte nicht von einander losreißen, sondern sie in ihrer innigsten Verbindung und Zusammengehörigkeit betrachtet wissen will. Eine Philosophie, die, unbekümmert um die Geschichte, nur aus abgezogenen Sätzen ein System baut, war ihm ebenso zuwider, als eine Geschichte, die nur Massen aufhäuft, ohne sie von philosophischen Ideen

*) Iselin, Gesch. der Menschheit. S. XXXV.

durchleuchten und durchlüften zu lassen. In dieser Verknüpfung des Historischen mit dem Philosophischen, das mit der vorhin gerühmten poetischen Weltanschauung zu höherer Einheit sich verbindet, liegt eben das Geheimniß des Herderschen Genies. „Poesie, Philosophie und Geschichte," sagt er uns selbst *), „sind, wie mich dünkt, die drei Lichter, die die Nationen, Secten und Geschlechter erleuchten; ein heiliges Dreieck! Poesie erhebt den Menschen durch eine angenehme sinnliche Gegenwart der Dinge über alle Trennungen und Einseitigkeiten; Philosophie giebt ihm feste, bleibende Grundsätze darüber, und wenn es ihm nöthig ist, wird ihm die Geschichte nähere Maximen nicht versagen." — Wie die poetische Weltanschauung Herders, so giebt uns nun auch wieder sein historisch-philosophischer Sinn den Schlüssel in die Hand zu Beurtheilung des Einflusses, den er auf die Gestaltung der religiösen Ideen gehabt hat; denn wenn eben das Falsche und Einseitige des sogenannten Rationalismus darin bestand, daß er, mit Nichtachtung geschichtlicher Grundlagen und Entwicklungen, eine Vernunftreligion an die Stelle der vorhandnen setzen wollte, das Falsche und Einseitige aber der damaligen Orthodoxie, daß sie nur das geschichtlich Gegebene als todte Satzung festhielt, so hatte schon darin Herder den Vorsprung gewonnen zu einer ächten Vermittlung, daß er sich nichts Ausgebildetes und wirklich Vorhandenes denken konnte in dem Menschen, was nicht durch Unterricht, durch Geschichte, durch göttliche Mittheilung und Offenbarung an ihn gekommen wäre, aber auch nichts sich denken konnte als rein von außen an ihn und in ihn hineingekommen, wenn nicht in dem Menschen selbst ein Verwandtes läge, womit er das, was für ihn da ist, als solches erkennt, es aufnimmt, es in sich verarbeitet, es aus sich entwickelt und nach Kräften weiter fördert. So bekämpfte er z. B. in seiner Preisschrift über den Ursprung der Sprache jene scheinbar frömmere, aber doch mechanische Ansicht, wonach der Mensch die Sprache rein von außen durch göttliche Mittheilung soll empfangen haben, während er meinte, daß man diesen Ursprung nur dann auf würdige Weise als einen göttlichen denken könne, sofern er menschlich ist. Ueberhaupt bildeten Göttliches und Menschliches für Herder nicht jenen Gegensatz,

*) Briefe zu Beförderung der Humanität. I. S. 397.

den man sich gewöhnlich bei diesen Worten denkt, wonach die Gottheit alles Menschliche und der Mensch alles Göttliche verläugnet oder höchstens nur äußerliche Annäherung von dem Einen zum Andern stattfindet; er wollte das Göttliche vermittelt sehen im Menschlichen, das Menschliche verklärt und veredelt durch das Göttliche. Alles war ihm göttlich und alles menschlich, je nachdem mans nimmt. Wir haben Herdern einen Priester des rein Menschlichen, einen Priester der Humanität genannt. Bei diesem Gedanken müssen wir noch verweilen, ehe wir ihm als Theologen näher treten.

Poesie, Philosophie und Geschichte, die wir bisher als vereinzelte Zweige seines Wesens und Wirkens gefaßt haben, fassen wir sie jetzt zusammen, in das eine Wort, das er selbst so stark wie kein anderes betont, das er selbst beständig im Munde geführt, aber noch mehr in der Seele getragen, in das Wort Humanität. Ist doch eben dieses Wort wie das Wort Toleranz und wie ähnliche ein Schlagwort, ein Schiboleth des Jahrhunderts geworden, und so ist es denn wohl nöthig, daß wir hier, bei dem Repräsentanten der Humanität, auch über den Begriff dieses Wortes, an dem ein großer Theil der neuern Geschichte hängt, uns verständigen, daß wir namentlich das Verhältniß erwägen, in welches diese moderne Humanität zum Christenthum und zum Protestantismus des Jahrhunderts getreten ist. Billig fragen wir erst: was verstand Herder selbst unter dem Worte? Herder fühlte es wohl, daß ein Wort die Sache nicht ausmacht und daß man dem Worte auch leicht einen Fleck anhängen könne*), und doch wußte er eben kein besseres. Menschenwürde, meinte er, sei der Charakter unsers Geschlechts, zu dem es erst erzogen werden müsse. Das schöne Wort Menschenliebe sei so trivial geworden, daß man meistens die Menschen liebt, um keinen unter den Menschen wirksam zu lieben. Er ließ es daher bei dem fremden Worte Humanität. In ihr sieht er den Charakter unsers Geschlechts, der aber nur der Anlage nach uns angeboren ist, und der uns eigentlich angebildet werden muß. „Wir bringen ihn," sagt er, „nicht fertig auf die Welt mit; auf der Welt aber soll er das Ziel unsers Bestrebens, die Summe unsrer Uebungen,

*) Vgl. über dieß und das Folgende besonders die Briefe über Humanität, und die Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Werke zur Phil. u. Gesch. III. S. 217).

unser Werth sein. Das Göttliche in unserm Geschlecht ist also Bildung zur Humanität; alle großen und guten Menschen, Gesetzgeber, Erfinder, Philosophen, Dichter, Künstler, jeder edle Mensch in seinem Stande, bei der Erziehung seiner Kinder, bei der Beobachtung seiner Pflichten, durch Beispiel, Werk, Institut und Lehre hat dazu mitgeholfen. Humanität ist der Schatz und die Ausbeute aller menschlichen Bemühungen, gleichsam die Kunst unsres Geschlechtes. Die Bildung zu ihr ist ein Werk, das unablässig fortgesetzt werden muß, oder wir sinken, höhere und niedere Stände, zur rohen Thierheit, zur Brutalität zurück." — Die Humanität ist ihm so alt als das Menschengeschlecht. Erinnert der Begriff des Menschen an seine Schwäche und Gebrechlichkeit, so erinnert er zugleich an die Menschlichkeit, an das erbarmende Mitgefühl des Nebenmenschen. Kenntniß der Natur des Menschen, Entwicklung seiner Kräfte und Anlagen auf eine dieser Natur gemäße Weise, Sammlung Aller, die Mensch heißen, in die eine Stadt Gottes, die nur ein Gesetz, der Geist der allgemeinen Vernunft beherrscht, das ist nach Herder die Aufgabe der Humanität. „Ich wünschte," sagt Herder, „daß ich in das Wort Humanität alles fassen könnte, was ich bisher über des Menschen edle Bildung zur Vernunft und Freiheit, zu Erfüllung und Beherrschung der Erde gesagt habe; denn der Mensch hat kein edleres Wort für seine Bestimmung, als er selbst ist." So weit Herder selbst. Nun können wir aber fragen: ist nicht das alles die Aufgabe des Christenthums? Allerdings. Auch Herder sah es so an. „Das Christenthum," sagt er, „gebietet die reinste Humanität auf dem reinsten Wege." Warum denn aber, so fragen wir weiter, neben der Predigt des Christenthums diese Predigt der Humanität? Die Antwort darauf läßt sich am besten geschichtlich geben, und so erlauben Sie mir denn noch zum Schluß, gleichsam als Beilage zu Herders Leben, diese geschichtliche Erörterung über das Verhältniß der Humanität zum Christenthum und zum Protestantismus. Das Christenthum ist allerdings die Religion der Menschheit. Christus der Menschensohn ist auch der höchste Menschenfreund und sein Geist der wahre Menschenerzieher. Aber wir wissen ja, wie bald man von diesen einfachen Ideen abgekommen war, wie man die christliche Lehre durch das Anhäufen von fremdartigen Satzungen dem Menschen entfremdet hatte, und wie man aus Mißverstand der Lehre vom natürlichen Verderben des Me

schen, ihn das eine Mal **entmenschlichen** zu müssen geglaubt, während man das andere Mal **Uebermenschliches** von ihm verlangte. Das Christenthum will allerdings mehr als die bloße Ausbildung des **natürlichen** Menschen; es will eine **Wiederherstellung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes**. Darin unterscheidet es sich von der Humanität im antiken, im vorchristlichen Sinne. Es kennt einen alten und einen neuen Menschen. Den alten Menschen, der durch verführende Lüste sich verderbt, sollen wir ausziehen, und anziehen den neuen, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffner Gerechtigkeit und Heiligkeit. Aber auch dieser **neue** Mensch, der nach Gott geschaffen, soll wieder ein **natürlicher** für uns werden durch die Gnade Gottes, Christus soll in uns eine Gestalt gewinnen, der inwendige Mensch sich in uns erneuern von Tag zu Tag, und dieser neue Mensch soll uns nicht blos ansitzen, wie ein neues Kleid, in dem wir uns steif und ungewohnt bewegen, er soll uns ja zur andern Natur werden, er soll das Alte in uns überwinden und uns sichre, freie Tritte thun lassen als die Wiedergebornen, als die Berufenen, als die Erleuchteten; als die Söhne Gottes. Dieses Natürlichwerden des Uebernatürlichen, dieses sich Hineinbilden des Göttlichen in das Menschliche und das Hinaufbilden des Menschlichen zum Göttlichen wollte aber lange Zeit nicht von der Christenheit begriffen werden. Immer trat wieder die alte Spannung zwischen dem Menschlichen und Göttlichen hervor, immer glaubte man wieder, durch das Ersticken, das Verschieben und Verrenken menschlicher Gedanken und Triebe etwas besonders Heiliges zu erstreben; daher die Auswüchse mönchischer, den Menschen verläugnender Frömmigkeit im Mittelalter, daher die Ausgeburten einer den menschlichen Geist von der gesunden Beobachtung seiner selbst und der Natur abziehenden Scholastik. Diese Erscheinungen traten allerdings, wenn auch auf christlichem Boden gewachsen, in Widerspruch mit der Humanität. Die **Reformation** hatte dem Göttlichen wie dem Menschlichen sein Recht wiedergegeben. Ja, schon vor ihr war durch die Wiederherstellung der Wissenschaften, durch das Wiedererwecken des Studiums der Alten das Interesse für **menschliche** Dinge, für **menschliches** Leben und Streben geweckt worden; doch reichte **dieser Humanismus** (wie wir ihn zum Unterschied von der modernen „Humanität" nennen) nicht aus, weil er zu sehr nur an die alte Welt der

Griechen und Römer sich anschloß und das Christenthum nur äußerlich mit in Verbindung brachte. Es bedurfte einer stärkern Erweckung aus dem tiefsten Grunde der religiösen Erfahrung, einer Wiedergeburt aus dem Glauben, wie sie von Luther ausging. Wie verhielt sich nun zu diesem Werke der Reformation die Humanität? Wir wollen Luthern den Sinn für das Reinmenschliche nicht absprechen, er tritt ja bei ihm grade oft in seiner liebenswürdigsten Naivetät hervor. Aber grade diese Naivetät deutet darauf hin, daß das Reinmenschliche in ihm nicht zum Bewußtsein gekommen war. Auch tritt bei ihm der Sinn für das Menschliche als solches weit zurück hinter die Begeisterung für die göttlichen Zwecke, denen er diente, und das in seiner Stellung von Rechts wegen *). Auch mag zugleich die Derbheit seines natürlichen Menschen manche reinere Aeußerung der Humanität in ihm verdeckt haben, während z. B. der ruhigere, feinere Melanchthon uns mehr den Eindruck eines humanen Theologen macht. Später ward aber die Humanität wieder verdrängt aus der Theologie. Die groben, geistlosen Zänkereien verscheuchten sie und nur einzelne herrliche Geister, wie etwa ein Valentin Andreä (selbst ein Liebling Herders), ragten mit ihren klaren menschlichen Physiognomien über den erhitzten Köpfen der Streiter hervor. Auch der Pietismus, so Treffliches er gewirkt hat im Gegensatz gegen die todte Rechtgläubigkeit, war nicht grade durch Humanität ausgezeichnet. Wohl entwickelte er in seiner ersten Zeit, in der Zeit der Spener und Francke und noch weiterhin ein hohes Maß von thätiger Menschenliebe, und seine großartigen Stiftungen sind im eminentesten Sinne Stiftungen der Humanität, herrliche Zeugen derselben! Aber jene andere, mehr ideale Seite der Humanität, jener offene Sinn für die vielseitigste menschliche Entwicklung, für Ausbildung aller Anlagen, auch z. B. der künstlerischen, mit einem Wort der Sinn für das Schöne, ging dem Pietismus ab. Es blieb sonach dem 18. Jahrhundert vorbehalten, diesen Sinn, der jetzt von allen Seiten erwachte, in allen Richtungen sich kundgab, nach seiner Wahrheit zu erkennen, ihn zu pflegen, zu üben, zu beleben; und in diesem Jahrhundert wieder war es Herder, der die Leuchte vortrug

*) Wie auch in Luthers Christologie das Menschliche nicht vollkommen zu seinem Rechte kommt, hat Schenkel gezeigt in seinem „Wesen des Protestantismus". I. S. 316 ff.

und die Bahn eröffnete. Was der Basedowsche Philanthropismus unschön und nur in roher Weise begonnen, was der edle Iselin schon feiner, aber nur in schüchternen Andeutungen und in weit beschränkterem Maße versucht hatte, das erhielt jetzt durch Herder seine tiefere Wahrheit, seine edlere Richtung, seine weitere Verbreitung: und so hat Herder von dieser Seite das Werk des evangelischen Protestantismus gefördert, daß er die Humanität gleichsam in ihn eingeführt, daß er die Reformation humanisirt hat. Wie indessen alles auch wieder seine Schattenseite hat, so dürfen wir uns nicht bergen, daß auch die Begeisterung für Humanität, der wir jetzt überall begegnen, eine verkehrte Richtung nehmen konnte, und daß das, was ein Glied werden sollte in der Entwicklungsgeschichte des evangelischen Protestantismus, auch wieder unerfreuliche Wirkungen hervorbrachte, wenn es, losgerissen vom Ganzen, sich einseitig geltend machte. Man konnte vor lauter Trieb und Eifer, nur den Menschen im Menschen zu suchen, am Ende den Menschen nicht finden, und was Herder von dem schönen Wort Menschenliebe sagte, das konnte bald auch wieder von der Humanität gesagt werden, daß Viele das Wort im Munde führten, ohne je wirklich im Leben human sich zu beweisen. Der Reiz, der immer in dem Klang eines neuen Wortes liegt, konnte Viele von der einfachen evangelischen Wahrheit abführen und sie mit Hochmuth auf das Christenthum als auf eine niederere Stufe der Humanität herabschauen lassen, wenn man es nicht gar als Barbarei bezeichnete. Was man Humanität nannte, das stand allerdings im Gegensatz gegen die nationale und confessionelle Beschränkung der frühern Zeit. Jeder sollte sich als Mensch fühlen, und in diesem Gefühl das untergehn, was die Glieder eines Volks von dem andern, die Bekenner einer Religion von der andern trennt. Wurde dieß so verstanden, daß nur das Einseitige, das Selbstsüchtige, das Verkehrte, was unter dem Schein der Nationalität und der Religion Menschen von Menschen trennte, was zu engherziger Abgeschlossenheit, zum unverständigen Hasse andrer führte, so war das Predigen der Humanität ganz am Orte. Aber wie leicht schlug nun diese gepriesene Humanität in Gleichgültigkeit gegen alles Volksthümliche und Religiöse um, und erzeugte auf dem politischen Gebiete den Kosmopolitismus, auf dem religiösen den Indifferentismus. Wie bald geschah es, daß die ideale Liebe für den Feuerländer

und den Irokesen die thätige Liebe zum Nachbar verdrängte, daß die Bekenner der Humanität sich von der christlichen Gemeinschaft innerlich lossagten und alles, was die Kirche gethan und was von der Kirche ausging, auf die inhumanste Weise verlästerten. Ja, wenn man früher gefordert hatte, man solle den Menschen ausziehen, um Christ zu werden, siehe so verlangten sie jetzt, man solle Christum ausziehn, um — Mensch zu sein. Daß Herder diese Gesinnung nicht theilte, wissen wir aus dem Bisherigen. Keiner hatte, was das Nationale betrifft, ein deutscheres Herz, als er, so sehr er auch für die verschiedensten Volksthümlichkeiten einen offnen, empfänglichen Sinn behielt; und was das Christliche betrifft, so dürfte höchstens das zugestanden werden, daß er allerdings und besonders in der spätern Periode seines Lebens das eigenthümlich Christliche in seiner geschichtlichen und dogmatischen Bestimmtheit zu sehr aufgehn ließ im Begriffe des Reinmenschlichen, wie er es nannte. Doch können wir davon jetzt noch nicht urtheilen, ehe wir Herder den Theologen in seinem weitern Umfang kennen gelernt haben. Für heute lassen Sie uns schließen mit der Losung, die Herder als die Losung der Humanität und des Christenthums zugleich bezeichnete: „Wenn die schlechte Moral sich an dem Satz begnügt: Jeder für sich, Niemand für Alle; so ist der Spruch: Niemand für sich allein, Jeder für Alle, des Christenthums Losung." — und so auch die Losung der Humanität im Herderschen Sinne.

Dritte Vorlesung.

Herder als Theologe. Menschliche Betrachtungsweise des Göttlichen. Seine poetische Weltanschauung. — Ein Reisebild. — Herders Christenthum. Seine theologische Ueberzeugung und sein theologischer Charakter. Seine Ansichten über die Theologie und den geistlichen Stand. — Herder als Prediger. — Seine Ansicht von geistlichen Liedern und seine eigne religiöse Dichtergabe.

Wir haben Herder den Dichter, den philosophischen Geschichtschreiber oder (wenn man lieber will) den historischen Philosophen, Herder den Propheten und Repräsentanten der Humanität in der letzten Stunde betrachtet und haben von da aus über das Wesen der Humanität, als einer mitwirkenden Kraft im Reiche des Geistes, uns zu verständigen gesucht. Heute reden wir von Herder dem Theologen. Die eben genannten Erörterungen mußten vorausgehn, wenn die heutige Betrachtung einen Boden haben sollte; denn Herder, der Theologe, steht eben auf dem Boden, den wir in der vorigen Stunde sich vor uns haben ausbreiten sehen, auf dem Boden einer allseitigen menschlichen Bildung, auf dem Boden der Humanität. Seine theologische Wirksamkeit war nicht eine von der übrigen abgetrennte; er war nicht ein Gelehrter, der gelegentlich zur Erholung Verse machte, nicht ein Prediger, der, wenn er nicht zu predigen hatte, sich aus Liebhaberei in das Studium der Geschichte vertiefte. Alles war, wie wir gesehn haben, Eins bei ihm. Er war ein theologischer Dichter und poetisch gestimmter Theologe. Poesie und Prosa, Geistliches und Weltliches, Wissenschaftliches und Volksthümliches waren bei ihm in und mit einander gegeben. In seinen nicht-theologischen Werken konnte er eben so gut den Weltleuten zu theologisch vorkommen, als er hinwiederum

in seinen theologischen Werken den steifen Fachmännern zu wenig theologisch, und den ängstlich Frommen zu weltlich erscheinen mochte. Auch die Theologie hat er in den Kreis des Reinmenschlichen, in den Kreis der Humanität hineingezogen. — Bibel und Christenthum, göttlich in ihrem Ursprung, hat er gewissermaßen vermenschlicht. Man kann vor diesem Gedanken der Vermenschlichung erschrecken, aber der Schrecken wird sich legen oder doch mindern, wenn wir uns genauer erklären. Es kommt alles darauf an, was man unter dem Menschlichen versteht, welchen Maßstab man anlegt an den Menschen. Versteht man unter dem Menschlichen das Schlechte, das Gebrechliche, das Sündhafte, das Erbärmliche, ja dann klingt es als Lästerung, das Christenthum eine menschliche Religion zu nennen und die Bibel ein menschliches Buch; dann heißt es so viel als: was ihr bisher für göttlich gehalten, für göttlich verehrt habt, ist leeres Menschenwerk, menschliche Erfindung, willkürliches Machtgebot, eitler Betrug. Diese Sprache war freilich schon vor Herders Zeiten geführt worden und ward zu allen Zeiten geführt. Aber wer glauben wollte, Herder habe auch nur von ferne in diese Sprache eingestimmt, der würde nur seine Unbekanntschaft mit den Gedanken des großen Mannes an den Tag legen. Grade das Gegentheil wollte ja Herder. Grade die Bibel, die so Viele auf die Seite zu schaffen bemüht waren, als ein veraltetes, unverständliches Buch, als eine Rüstkammer alter Vorurtheile, grade die Bibel wollte er hinstellen als den Leuchter mitten ins Heiligthum, gleichwie Luther es gethan in den Tagen der Reformation. Grade die verachtete, die geschmähte Gestalt des Menschensohnes, an der je die niedrigsten Seelen ihren Spott auszulassen ein Recht zu haben glaubten, grade diese Gestalt wollte er wieder auffrischen vor den Augen der Welt, und sie hinstellen in ihrer angestammten Glorie, die Majestät in Knechtsgestalt, und (freilich in anderm Sinne als Pilatus) ihnen zurufen: Seht, welch ein Mensch! Er wollte es verkünden, daß auch er keinen andern Namen kenne, darin die Menschen sollen selig werden, als den Namen Jesu Christi. Das ganze Streben Herders gab sich von Anfang an als ein apologetisches, als ein solches zu erkennen, welches die Göttlichkeit der Schrift und des Christenthums der Freigeisterei gegenüber zu vertheidigen den frischen Muth in sich ver-

spürte. Und dieß geschieht, besonders in Herders frühern Schriften, in der entschiedensten, in der kräftigsten Sprache, auch auf die Gefahr hin, von den Aufklärern für einen Finsterling gehalten zu werden. Aber freilich mußte es auch Herdern wieder schmerzen, wenn die Theologen selbst durch ungeschickte Vertheidigung den Gegnern die Waffen in die Hände gaben, wenn sie die Göttlichkeit der Bibel und des Christenthums da suchten, wo sie nicht zu suchen ist, wenn sie für den Buchstaben eiferten, während sie den Geist verdampfen ließen, oder auch wieder, wenn sie, umgekehrt, allzugefällig und allzu geschmeidig auch das preisgaben, was nicht preisgegeben werden durfte, und wenn sie selbst dazu beitrugen, durch ihre künstlichen und verdrehten Auslegungen die Bibel in Mißcredit zu bringen. Herder verlangte von jedem, der über Bibel und Christenthum mitreden wollte, daß er die Sachen kenne, daß er mit eignen Augen drein sehe, nicht an gemachte Worte und Begriffe sich halte, sondern die Bibel eben so lese, wie sie gelesen werden muß, als ein Buch, das bei all seiner Göttlichkeit, bei seinem göttlichen Ursprung und seinen göttlichen Zwecken, doch von Menschenhand geschrieben worden ist für Menschen, für ein menschliches Auge, ein menschliches Herz, einen menschlichen Verstand, als ein Buch, das obwohl für alle Zeiten, ja für Ewigkeiten geschrieben, doch auch wieder auf gegebne Zeiten und Umstände sich bezieht und aus der gegebnen Zeit und den gegebnen Umständen heraus verstanden sein will. Diese ächte, reinmenschliche Seite der Bibel, die schon Luther nachdrücklichst herausgehoben hatte, und durch die sie allein dem Menschen sich anschmiegt, hob Herder aufs Neue heraus, und in diesem Sinne begann er allerdings seine Briefe über das Studium der Theologie mit den Worten: „Es bleibt dabei, mein Lieber! das beste Studium der Gottesgelehrsamkeit ist Studium der Bibel, und das beste Lesen dieses göttlichen Buches ist menschlich. Menschlich muß man die Bibel lesen, denn sie ist ein Buch durch Menschen für Menschen geschrieben. Je humaner wir das Wort Gottes lesen, desto näher kommen wir dem Zwecke seines Urhebers, der Menschen zu seinem Bilde schuf und in allen Werken und Wohlthaten, wo er sich uns als Gott zeigt, für uns menschlich handelt.“ Daß dieses Menschliche dem Göttlichen nicht im Wege stehen, vielmehr ihm zur Unterlage dienen sollte, sieht jeder ein. Und wie kind-

lich, wie demüthig groß öffnete eben Herder selbst sein Herz und seinen Sinn dem göttlichen Geist, der durch die Schrift zu uns redet! „Wie ein Kind," so schreibt er in seinen Briefen an Theophron*), „die Stimme seines Vaters, wie der Geliebte die Stimme seiner Braut, so hören wir Gottes Stimme in der Schrift und vernehmen den Laut der Ewigkeit, der in ihr tönet. . . . . Wenn Gottes Wort in der Hand der Kritik mir vorkommt, wie eine ausgedrückte Citrone; Gottlob! es ist mir jetzt wieder eine Frucht, die auf ihrem Lebensbaum blühet." So sehr Herder nämlich eine wissenschaftliche Behandlung der Bibel und wissenschaftliche Forschungen über sie und ihre Geschichte für nothwendig hielt, und so wenig er hier den Bemühungen Einhalt thun wollte, wie sie durch Wettstein, Semler, Ernesti u. A. waren angeregt worden, so entschieden widersetzte er sich aller Ueberkritik, aller künstelnden und verdrehenden Auslegung, womit damals Viele die Bibel zu martern anfingen. Er, der am ersten den Grundsatz festhielt, daß die Schrift mit poetischem Sinne müsse gefaßt und genossen werden, konnte dem Leichtsinn derer nicht scharf genug entgegentreten, welche das Geschichtliche der Bibel zur bloßen Dichtung machen wollten. „Lieber verwünschte ich dann," sagt er, „die ganze Poesie, und wünsche mir an ihre Stelle die nackteste, trockenste Geschichte." So hielt auch hier wieder sein historischer Sinn dem poetischen die Waage. „Wahrlich es ist," so fährt Herder treffend fort, „ein feiner Faden, der die Bibel A. und N. Ts. insonderheit an den Stellen durchgeht, in denen sich Bild und That, Geschichte und Poesie mischet. Grobe Hände können ihn selten verfolgen, noch weniger entwickeln, ohne ihn zu zerreißen und zu verwirren, ohne entweder der Poesie oder der Geschichte wehe zu thun, die sich in ihm zu einem Ganzen spinnet. Da heißt es recht „„auslegen gehöret Gott zu,"" oder dem Manne, auf dem der Geist der Götter, der Genius aller Zeiten und gleichsam die Kindheit des Menschengeschlechts ruhet. Kommen Leute dazu, die von ihm nichts wissen, denen nichts fremder ist, als poetisches Gefühl, insonderheit des Morgenlandes — und wenn sie die größten Dogmatiker und Kritiker von der Welt wären, die Pflanze entfärbt sich von ihrem Anhauch, sie verwelkt unter ihren Händen." (Wahrhaft goldne

*) Werke zur R.l. u. Theol. X. S. 217 ff.

Worte, die man mit großen Buchstaben über manche kritische Richterstühle der neuern Zeit setzen sollte!) — Dieses poetische Gefühl des Morgenlandes, das Herder fordert, besaß er selbst im höchsten Grade, und es kam ihm überall bei seinen Arbeiten zu statten. Es war aber nicht ein von außen erlerntes, erstudirtes Gefühl, sondern ein selbsterfahrnes. Wäre Herdern das Glück zu Theil geworden, selbst eine Reise in das Morgenland zu thun, welche Ausbeute hätte da das Abendland zu erwarten gehabt. Aber auch aus den abendländischen Verhältnissen heraus fühlte Herder orientalisch, weil er überall mit dem empfänglichen Sinne des Orientalen den Grundtönen der Natur lauschte. So ward ihm die Seereise von Riga aus nach Nantes ein lebendiger Commentar theils zum Verständniß Ossians, theils aber auch zu dem der Bibel. „Was giebt," so ruft er in seinem Reisejournal aus, „ein Schiff, das zwischen Himmel und Meer schwebt, nicht für weite Sphäre zu denken! Alles giebt hier dem Gedanken Flügel und Bewegung und weiten Luftkreis! Das flatternde Segel, das immer wankende Schiff, der rauschende Wellenstrom, die fliegende Wolke, der weite unendliche Luftkreis! Auf der Erde ist man an einen todten Punkt angeheftet und in den engen Kreis einer Situation eingeschlossen. Oft ist jener der Studierstuhl in einer dumpfen Kammer, der Sitz an einem einförmigen gemietheten Tische, eine Kanzel, ein Katheder — oft ist diese nur eine kleine Stadt, ein Abgott von Publicum aus Dreien, auf die man horchet, und ein Einerlei von Beschäftigung, in welche uns Gewohnheit und Anmaßung stoßen. . . . Nun trete man mit einem Mal heraus, oder vielmehr, ohne Bücher, Schriften, Beschäftigung . . . werde man herausgeworfen — welch eine andere Aussicht! Wo ist das feste Land, auf dem ich so fest stand, und die kleine Kanzel und der Lehrstuhl und das Katheder, worauf ich mich brüstete? Wo sind die, vor denen ich mich fürchtete und die ich liebte? O Seele, wie wird dirs sein, wenn du aus dieser Welt hinaustrittst? Der enge, feste, eingeschränkte Mittelpunkt ist verschwunden, du flatterst in den Lüften oder schwimmst auf einem Meere — die Welt verschwindet dir, ist unter dir verschwunden! . . . Philosoph, der es noch schlecht gelernt hatte, ohne Bücher und Instrumente aus der Natur zu philosophiren. Hätte ich dieß gekonnt, welcher Standpunkt, unter einem Maste auf dem weiten Ocean sitzend, über Himmel, Sonne,

[illegible] Gegenwart [illegible] und der Moral [illegible] zu [illegible]. [illegible] der Natur, das [illegible] Standpunkt [illegible] mit dem [illegible]." Und einen [illegible] Standpunkt [illegible] Herder auch für seine Bibelerklärung zu gewinnen. — „Der Schiffsmann," sagt er unter andern, „ist immer ein Volk, das am Aberglauben und Wunderbaren vor andern hängt. Da sie gewöhnt sind, auf Wind und Wetter, auf kleine Zeichen und Vorboten Acht zu geben, da ihr Schicksal von Kleinigkeiten in der Höhe abhängt, so giebt dies schon Anlaß genug, auf Zeichen und Vorboten zu merken, und also eine Art von ehrerbietiger Anstaunung und Zeichenforschung. . . . Welcher Mensch wird im Sturm einer fürchterlich dunkeln Nacht, in Ungewittern, an Oertern, wo der blasse Tod wohnt, nicht beten? Wo menschliche Hülfe aufhört, sezt der Mensch immer göttliche Hülfe. . . Wer glaubt und betet, wird, wenn er auch sonst ein grober Ruchloser wäre, in Absicht auf Seedinge fromme Formeln im Munde haben, und nicht fragen, wie war Jonas im Wallfisch? denn nichts ist dem großen Gott unmöglich, wenn er auch sonst sich völlig eine Religion glaubt machen zu können, und die Bibel für nichts hält. Die ganze Schiffsprache, das Aufwecken, Stundenabsagen ist daher in frommen Ausdrücken und so feierlich als ein Gesang aus dem Bauche des Fisches *)." — So studirte Herder seine großartige Philosophie, so aber auch seine Exegese und Theologie in der Seeluft, unter den Matrosen, wie einst Luther auf der Wartburg seiner Bibel nachdachte und auf der Jagd theologischen Gedanken nachhing. Solche Naturstudien, im höhern Stil, haben zu allen Zeiten die gesunde Gotteslehre mehr gefördert, als die bloße Stubengelehrsamkeit. Die Ideen, die Herder in seiner ältesten Urkunde des Menschengeschlechts niederlegte, worin er die mosaische Schöpfungsgeschichte aus den Händen derer befreite, die in ihr ein Compendium der Physik sehen wollten, verdanken ihren ersten Ursprung diesen mächtigen Natureindrücken. Ihm ist der Sonnenaufgang, wie er täglich sich erneuert, das sprechende Bild des ersten Schöpfungsmorgens, und wie da die Natur allmählig erst erwacht, wie die Nebel und Dünste schwinden und das Trockne und Feste

*) So ist wohl zu lesen statt: Schiffes.

an Bestimmtheit der Umrisse gewinnt, wie allmählig die Pflanzenwelt sich aufthut, dann die Thiere hervorkommen aus ihren Schlupfwinkeln und endlich der Mensch zu sich selbst erwacht — das war ihm gleichsam das sich täglich wiederholende Thema der Genesis, darin fand er die auf ewig gegebne Wahrheit des Sechstagewerkes wieder. — In ähnlicher Weise betrachtete Herder so manche andre Parthien des A. T. Immer ist die poetische, die lebenskräftige Anschauung zu vorderst, wie dieß in seinem Werke vom Geiste der hebräischen Poesie, womit er eine neue Bewegung in das Studium des A. T. brachte, so erfreulich hervortritt.

Indessen wäre Herders theologischer Charakter nur zur Hälfte gezeichnet, wenn wir blos den geistreichen Deuter der alttestamentlichen Bildersprache, den beredten Vertheidiger der ältesten Offenbarungen in ihm fänden. Uns liegt vor allem ob, auch Herders christliche Ueberzeugungen zu kennen und seine bestimmtere Stellung zur evangelisch-protestantischen Kirche, ihrer Lehre, ihren Einrichtungen, ihrer ganzen Lebensentwicklung. Herder hat kein System der christlichen Glaubenslehre geschrieben *); nur einzelne Bücher des N. T. und zwar die kleinern Briefe der Brüder Jesu, Jacobi und Judä, hat er erläutert; den großen Schatz der paulinischen Briefe, der die eigentliche dogmatische Grundlage und den Kern der evangelischen Kirchenlehre bildet, hat er fast unberührt gelassen, so groß er auch von dem Apostel und seiner Lehre dachte. Das aber hat er mehr als Viele seiner Zeit richtig eingesehn, daß der Mittelpunkt des Christenthums Christus selbst ist, und zwar nicht nur die Lehre, sondern die Person Jesu Christi, deren Bild er, wie er es selbst begeistert in der Seele trug, auch in die Seele seiner Zuhörer, seiner Leser zu drücken bemüht war **). Freilich

*) Ein solches ist später aus seinen Schriften zusammengestellt worden, unter dem Titel: Herders Dogmatik. Jena 1805.

**) „Das Himmelreich," sagt er unter anderm in der oben berührten Weimarer Antrittspredigt, „Christi Gastmahl soll nicht Wort und Bild, sondern Thatsache und Wahrheit werden: wir sollen schmecken und sehen, was für Freuden Gott uns in Jesu Christo bereitet hat, und in dem Eingange zu seiner Natur, zu seinem Gastmahle von edler Gleichheit. In jeder That, jeder Schickung des Lebens sollen wir uns wie Brüder an einem Tische fühlen, im Willen und in der Liebe des großen Königs der Welt, als im Schooße des Vaters, am Freudenmahle unsers Geliebten ruhen. Die hohe, stille Freude Jesu, der Geist, der im ewigen Himmelreiche webt, soll aus uns sprechen, auf Andre übergehn und stillschweigend von uns zeugen."

ging Herder auch hier seinen eignen Weg. Alle die Schulstreitigkeiten über göttliche und menschliche Natur des Erlösers und ihre Vereinigung waren ihm in den Tod zuwider, weil er selbst den Tod aller Religion in solchen Lehrbestimmungen fand. Dennoch aber war er der vollen Ueberzeugung, daß beides in Christo müsse geschaut werden, sein Göttliches und sein Menschliches, und beides in inniger Vereinigung. Die beiden Schriften: vom Erlöser der Menschen nach den drei ersten Evangelien und vom Sohn Gottes der Welt Heiland (nach Johannes) ergänzen sich eben in dieser Weise, daß in der einen mehr der Menschensohn, der Lehrer, der Prophet, in der andern mehr das als Mensch geoffenbarte Wort Gottes, der Fleisch gewordne Logos erscheint. Wenn die, welche Jesum zum bloßen Volkslehrer machten, am Evangelium Johannis Anstoß nahmen und es als die Fundgrube des Mysticismus mit verdächtigen Augen betrachteten, so sprach Herder es dagegen aus, „das kleine Buch sei ein tiefer stiller See, in welchem sich . . . der Himmel selbst mit Sonne und Gestirnen spiegle, und wenn es für das Menschengeschlecht ewige Wahrheiten gäbe (und es gäbe solche), so ständen sie im Johannes." — Ihm graute nicht vor der Tiefe des christlichen Geheimnisses, so bald man nur, mit ahnungsreichem Geiste ausgerüstet, in die Tiefe zu schauen sich anschickte, und nicht mit der eitlen Anmaßung menschlicher Klügelei hinzutrat, welche das Heilige mit rohen, ungeschickten Händen antastet. Auch hier half ihm wieder sein Orientalismus. Aus der neu eröffneten morgenländischen Quelle der zoroastrischen Lehre suchte er auch des neuen Testamentes mystische Ausdrucksweise und seinen heiligen Bilderkreis zu erläutern. Aber bei den Bildern blieb es ihm nicht; er drang auf den Kern, auf den Inhalt, auf die dem bildlichen Ausdruck zu Grunde liegende Thatsache. „Das," sagt er, „ist aus dem ganzen N. T. klar *), daß Jesus als die erste thätige Quelle der Reinigung, Befreiung, Beseligung der Welt angesehen werde, nicht mit „gleichsam" und „das war nur so", sondern im wirksamsten Verstande. — Wie übrigens Herder den Rath gab, die Bibel menschlich zu lesen, so hob er auch an Christo das Menschliche, d. h. eben das Göttliche, wie es in menschlichen Verhältnissen und Umgebungen

*) Erläuterungen S. 66.

erscheint, mit Vorliebe heraus. Ueberall macht er auf die feinen, zarten Züge des Christuscharakters, wie er uns in den Evangelien gegeben ist, aufmerksam, und läßt so gleichsam durch das Menschliche hindurch das Göttliche ahnen. Wie ihm Jesus der Offenbarer und Stellvertreter der Gottheit unter den Menschen ist, so ist er ihm auch wieder der Repräsentant der Menschheit, wobei er immer auf die Benennung „Menschensohn" einen vielleicht allzustarken Nachdruck legt. Es mag nämlich wohl sein, daß wenn man die Summe dessen zusammennimmt, was Herder über Christus gesprochen, die menschliche Betrachtungsweise überwiegt, ja daß diese bisweilen vollends in das Kosmopolitische übergeht. So kann es offenbar befremden, wenn Herder an verschiednen Orten es ausspricht, das Christenthum würde auch dann noch fortbestehn, wenn der Name des Stifters erloschen wäre. Es mag sein, daß die Früchte noch lange genießbar wären, wenn der Baum auch nicht mehr auf seiner Wurzel stände. Aber es ist denn doch etwas anderes unter dem Schatten des Baumes wohnen, ja sich selbst als Zweig des Baumes fühlen und seine nährenden Säfte in sich saugen, als blos aus dritter Hand die Frucht empfangen. Das mußte Herder selbst wissen und selbst fühlen. Aber warum sollen wir es verhehlen? es kann und wird ja einem besonnenen und unparteiischen Leser der Herderschen Schriften nicht wohl entgehen, daß der Verfasser bei seinen spätern theologischen Arbeiten, und zwar grade bei denen, welche die Ueberschrift „christliche Schriften" tragen, hie und da von der Höhe der begeisterten Betrachtung, auf der wir ihn in seinen Jugendwerken erblicken, herabgesunken ist, daß er sich den flächern Gegenden einer ausgleichenden, die scharfen Umrisse verwischenden Betrachtungsweise gar sehr genähert hat, ohne jedoch — was wohl zu merken ist — selbst flach zu werden. Jedem, der diesen Schriftsteller mit Aufmerksamkeit liest und nicht blos anstaunt und nachbetet, muß es begegnen, daß er sich im Fall sieht, Herder durch Herdern selbst zu widerlegen; so daß man, wie Gervinus in seiner Nationallitteratur der Deutschen richtig bemerkt *), bei aller Liebe und Achtung für ihn, oft nicht sein Anhänger sein kann, ohne zugleich mit ihm selbst sein Gegner zu werden. Ist es doch den innigsten Freunden

*) Bd. IV. S. 466. vgl. V. S. 323.

Herders, wie Hamann, so ergangen, der ihm Abfall von seinen frühern Grundsätzen vorwarf. Deßhalb aber möchten wir ebensowenig mit Niebuhr behaupten, daß Herder je aufgehört habe, religiös zu sein, als wir mit Gervinus grade diese Periode der größern Nüchternheit als seine Glanzperiode bezeichnen möchten. Wir stimmen vielmehr dem Herausgeber der Herderschen Werke, J. G. Müller, bei, wenn er uns in der Vorrede zu den christlichen Schriften sagt: „der Geist, in dem auch diese Schriften geschrieben sind, ist rein, offen, redlich, edel, gegen das Heilige ehrfurchtsvoll, und hierin gewiß ächt-christlich. Wie nirgends, so heuchelte Herder auch hier nicht. Christenthum war ihm Herzenssache von frühester Jugend an. Das wird Jeder bei'm Lesen dieser Schriften fühlen, der für Sprache des Herzens und der Ueberzeugung ein Gehör hat. Liebe Gottes und der Wahrheit sind der Geist des Christenthums, und wer diese hat, dem ists wohl ohne Schaden, wenn hie und da im minder Wichtigen seine Einsicht die Wahrheit nicht ganz trifft. Wer hat sie je ganz erkannt?"

Was uns an Herder noch besonders wichtig ist und was uns auch bei ihm bis auf einen gewissen Grad über den Wechsel und die Schattirungen seiner eignen Ansichten hinwegsehen läßt, ist eben das, daß er das Wesen der Religion nicht in Lehrmeinungen, als solche, gesetzt, sondern diese von ihr getrennt hat. Wenn Andere die Religion noch immer zur Kopfsache machten oder zum leeren, äußerlichen Gepräng und Gebrauch, so machte er sie zur Herzenssache. „Lehrmeinungen," sagt er, „trennen und erbittern, Religion vereint. Man vergöttere Worte und Sylben, eine Zeit dauert der Taumel, er fällt, und das spitze Gerüst steht da. Religion dagegen ist ein lebendiger Quell; auch verdämmt und verschüttet, bricht sie hervor aus ihrer Tiefe, reinigt sich selbst und erquickt und belebt." — Religion ist (das erkannte schon Herder mit Klarheit, ehe es durch Jacobi und Schleiermacher weiter begründet wurde) Sache des Gemüths, des innersten Bewußtseins . . . sie ist das Mark der Gesinnungen eines Menschen . . . die sorgsamste Gewissenhaftigkeit seines innern Bewußtseins, der Altar seines Gemüthes." — Und so wollen wir denn auch nicht dabei uns aufhalten, Herders Lehrmeinungen ins Einzelne kennen zu lernen, oder wo sie sich zu widersprechen scheinen, sie zu vereinigen. Ein Schuldogmatiker war er nicht und wollte es nicht sein, so sehr er

auch den wissenschaftlichen Werth genauer Lehrbestimmungen an ihrem Orte zu würdigen verstand. Höher als das Wissen stand ihm bei'm Menschen, wie bei'm Gelehrten, bei'm Christen, wie bei'm Theologen, der Charakter. „Auf Charakter, dünkt mich (sagt er) *), kommt es bei unsrer Existenz am meisten an, nicht auf vermehrte Kenntnisse und Wissenschaften. Diese sind nur feiner geschliffene Werkzeuge, mit denen viel Gutes, aber auch viel Unnützes und Schädliches geschehen kann; es kommt auf die Hand an, die sie führet. Ob ich z. B. eine moralische Wahrheit symbolisch oder in einer allgemeinen Formel erkenne, ist zum Lebensgebrauch gleichviel, genug, wenn ich sie lebendig erkenne und befolge." — Und so wollen wir nun auch dem theologischen Charakter Herders näher treten, indem wir ihn auf seiner praktisch-theologischen Laufbahn, als Prediger, als Seelsorger, als Kirchenvorstand und Schulmann sich bewegen sehn. — Gewiß hat noch Niemand Herder einen Pietisten genannt. Aber das hatte er doch mit dem wahren Pietismus und mit dessen Stifter, Spener, in weiterer Linie mit Luther und den Reformatoren gemein, daß er vom Geistlichen mehr verlangte, als blos wissenschaftliche und gelehrte Zurichtung oder speculative Abrichtung, darum eben, weil ihm die Frömmigkeit, und zwar eine christliche, an der Bibel genährte Frömmigkeit die Seele der Theologie war. „Ein Theolog," sagt Herder**), „soll billig wohl erzogen sein und von Kind auf die h. Schrift als praktische Religion gelernt haben. Er habe frühe das Vorbild gottesfürchtiger, fleißiger Eltern gehabt, und bemühe sich, wie Timotheus, ein in Lehre und That geübter thätiger Gottesmensch zu werden. Bäurische, rohe und wilde Sitten, niedrige Zwecke des Geizes, Stolzes, der Faulheit und andre Laster, wozu man Theologie wählte, schaden sowohl dem Lernen und Erkennen, als dem Gefühl und der Anwendung der Wahrheit. Durch ein unreines, hartes irdisches Gefäß kann kein Lichtstrahl dringen; noch weniger kann ers zum Spiegel machen, der für Andre leuchte." — „Gebet und Lesen der Bibel," so räth er dem jungen Theologen, „sei täglich deine Morgen- und Abendspeise." — „Sinn Gottes und göttlicher Dinge, das ist ächtes Studium

*) Werke zur Phil. Bd. VII. S. 194.

**) Anwendung dreier akademischer Lehrjahre. Werke zur Rel. u. Theol. X. S. 162. vgl. S. 174.

der Theologie" . . . „Eine stille Gluth, ein warmes, unschuldiges, bescheidnes und doch wieder hoch und edel emporschlagendes Herz" — das war es, was er an Jünglingen vor allem schätzte, die sich dem geistlichen Stande widmeten *). Und wie hoch, wie edel dachte Herder von diesem Stande! Ich habe in meinen frühern Vorträgen erwähnt, wie die Richtung der Zeit dahin ging, alles praktisch nutzbar zu machen, und wie selbst der fromme und wohlgesinnte Spalding in seiner Schrift: Von der Nutzbarkeit des Predigtamtes, dieser Richtung Vorschub leistete **). Herder achtete den Verfasser der Schrift persönlich hoch, ja, er stritt auch nicht einmal direct gegen das Buch; aber er nahm die Veranlassung davon, jene geringschätzigen Ansichten vom Predigtamt mit Nachdruck zu bekämpfen. Dieß geschah in den Provinzialblättern. Die Patriarchen des alten Bundes, die Priester und Propheten, Christus und die Apostel — das waren ihm die in der Geschichte gegebnen hohen Vorbilder für alle Zeiten, nach denen auch der geringste Prediger des Wortes sich richten soll. Ihnen soll er nachstreben und nicht so gefällig sich schmiegen in die Forderungen einer weichlichen, Alles verweltlichenden Zeit. Das waren Herders Gedanken über die Aufgabe des geistlichen Standes. Das Amt des Predigers ist ihm Amt Gottes. Alle ächte Weisheit ruht ihm in der Theologie, als der tiefsten Wurzel derselben. Daß die Prediger nur Lehrer der Weisheit und Tugend sein sollen, wie der damalige Zeitgeist behauptete, war für Herder ein widerlicher Gedanke. „Warum," fragt er, „steigt ihr dann nicht lieber herab von euern Kanzeln, die so unbehülfliche Lehrstühle sind? . . . wozu dann noch diese gothischen Gebäude, Altar et cetera? — Nein! Religion, wahre Religion muß zurückkehren, oder ein Prediger bleibt das unbestimmteste, müßigste Mittelding auf Erden. . . . Lehrer der Religion! wahre Diener des Wortes Gottes, was habt ihr in unserm Jahrhundert zu thun? Die Erndte ist groß, der Arbeiter leider so wenige. Bittet den Herrn der Erndte, daß er Arbeiter aussende, die mehr sind als Lehrer der Weisheit und Tugend, und noch mehr, helfet selbst!" . . . „Aber um zu helfen," fährt der begeisterte Redner fort, „muß man Offenbarung Gottes

*) Briefe an Theophron. Werke zur Rel. u. Theol. X. S. 210. 214.
**) Bd. I. S. 360.

in der Bibel glauben, sie im Gange des ganzen Menschengeschlechtes auch glauben, und also natürlich immer und überall auf den großen Mittelpunkt zurückkommen, um den sich alles dreht und füget — *Jesus Christus*, den Eckstein und Erben, den größten Boten, Lehrer; Mensch des Vorbildes, aber auch seiner Person nach Eckstein der Seligkeit, auf den wir Alles fügen sollen, was jene Welt bewahren wird." — Wenn die Richtung der Zeit darauf ausging, den Religionsunterricht von der *Geschichte* loszureißen, und diese höchstens nur als eine Beispielsammlung zur Moral zu benutzen, so weiß dagegen Herder es nicht genug zu empfehlen, daß *Geschichte der Religion* die Grundlage der religiösen Erziehung sei, auf die alles gebaut werden müsse. Aus dem lebendigen Samenkorne der *Thatsachen*, der *Geschichte*, erwächst ihm das schöne Gewächs Gottes; sein Boden ist Offenbarung, sein inniger Saft und Kraft ist Glaube. *Erklärung der Bibel* soll daher das Hauptgeschäft des Predigers sein; nicht das bloße Predigen von Moral und das Räsonniren über sie. „Ist Moral," sagt er, „die Hauptsache des Predigers, und etwa Bibel und Rede Jesu nur Citatum, was so von Gott kommt, wie etwa alle Wahrheit von Gott kommt, — dann lebe wohl, Christenthum, Religion, Offenbarung — die Namen werden höfliche Maske, und das ist insofern alles." Dann, meinte er, könnte man ebensogut aus Seneca und Epictet, als aus der Bibel predigen. — Herder mißbilligte es darum auch in hohem Grade, daß man die geistliche Beredsamkeit nach den weltlichen heidnischen Mustern einrichtete, einem Demosthenes und Cicero es nachthun wollte, die es doch mit ganz andern Dingen zu thun gehabt, ganz andere Zuhörer vor sich gehabt und auf ein ganz verschiednes Ziel hingewirkt hätten. Er verwarf daher alle jene Theorien der Kanzelberedsamkeit, womit grade die damalige Litteratur sich zu füllen anfing, als eine armselige Erfindung der Zeit. Er selbst hielt sich, wenn er predigte, mit Verschmähung alles eiteln Kunstgepränges an die schlichte Form der Bibelerklärung, an die älteste Form, die *Homilie*. Seine Erscheinung auf der Kanzel hatte, nach dem Zeugniß derer, die ihn gesehn und gehört, etwas überaus Imposantes, obwohl er keineswegs mit äußern Geberden nachhalf, im Gegentheil fast bewegungslos dastand; aber der Ausdruck der Stimme muß mächtig gewesen sein. Hören wir darüber einen unverdächtigen

Zeugen. Ein witziger Schriftsteller jener Zeit, Helfrich Peter Sturz, ein Mann, der mit Herders Schriften nichts weniger als einverstanden war, schreibt in einem Briefe Folgendes *): „Ich habe Herder in Pyrmont predigen gehört, und ich wünschte, daß ihn alle gute Christen hörten, die ihn, aufs Wort ihrer Stimmführer, so orthodox hassen. Unsre vornehme Versammlung war eben nicht zur Andachtsempfänglichkeit der ersten Kirche gestimmt, und doch — Sie hätten es sehen sollen, wie er all das Aufbrausen von Zerstreuung, Neugierde, Eitelkeit in wenig Augenblicken fesselte, bis zur Stille einer Brüdergemeine. Alle Herzen öffneten sich, jedes Auge hing an ihm und freute sich ungewohnter Thränen; nur Seufzer der Empfindung rauschten durch die bewegte Versammlung. Lieber! so predigt Niemand, oder die Religion wäre Allen, was sie eigentlich sein sollte, die vertrauteste, wertheste Freundin der Menschen. Ueber das Evangelium des Tages ergoß er sich, ganz ohne Schwärmerei, mit der aufgeklärten, hohen Einfalt, welche, um die Weisheit der Welt zu überfliegen, keiner Wortfiguren, keiner Künste der Schule bedarf. Da wurde nichts erklärt, weil alles faßlich war, nirgends an die theologische Metaphysik gerührt, die weder leben, noch sterben, aber desto bündiger zanken lehrt. Es war keine Andachtsübung, kein in drei Treffen getheilter Angriff an die verstockten Sünder, oder wie die Currentartikel aus der Kanzelmanufactur alle heißen; auch war es keine kalte heidnische Sittenlehre, die nur Socrates in der Bibel aufsucht, und also Christum und die Bibel entbehren kann; sondern er verkündigte den von dem Gott der Liebe verkündigten Glauben der Liebe, der vertragen, dulden, ausharren und hoffen lehrt, und unabhängig von allen Freuden und Leiden der Welt, durch eigenthümliche Ruhe und Zufriedenheit belohnt. So, dünkt mich, haben die Schüler der Apostel gepredigt, welche nicht über ihre Dogmatik verhört, und also auch nicht mit Systems- und Compendiumswörtern, wie Kinder mit Rechenpfennigen spielten. Sie wissen, wie ungleich ich mit dem Schriftsteller Herder denke: wir gehen nur eine kleine Ecke Wegs mit einander, so entbraust er mir, glänzend und schnell wie eine Rakete; aber als Prediger und Mensch ist Herder ein Mann, und auf der kleinen Ecke Weges, die wir zusammen

*) Biographie II. S. 254. 255. Anm.

wandeln können, ist er einer meiner liebsten Gefährten." — Herder arbeitete seine Predigten nicht schriftlich aus, er machte nur Concepte, und nach diesen ist auch das Meiste mitgetheilt, was wir noch unter dem Namen Predigt von ihm haben. Jedenfalls sind Herders Predigten höchst eigenthümlich und lassen sich mit keinen andern vergleichen. Seine absichtliche Entfernung von der Kanzelsprache geht so weit, daß er alle Ausdrücke des gemeinen Lebens, alle möglichen Fremdwörter aufnimmt, sich überhaupt ganz und gar an die tägliche Unterhaltungssprache anschließt und sogar mitunter der Satire ihren Lauf läßt. Ja, bei manchen seiner Predigten können wir uns kaum denken, daß sie so seien gehalten worden. Wollte man sie vorlesen zur Erbauung, man würde jeden Augenblick anstoßen, während sie sich trefflich allein lesen lassen. Jedenfalls ist Herders Kanzelsprache eine so eigenthümliche, so mit seiner Person und den Verhältnissen, in denen er wirkte, zusammenhängend, daß sie keineswegs als ein Muster zur Nachahmung für Andre empfohlen werden kann. Aber nur um so mehr empfehlen sich Herders Predigten durch sich selbst, sie erheben sich über das, was man Musterpredigten nennt, denn nicht das Regelmäßige, das Schulgerechte, sondern das Originelle, das Individuelle, das Charakteristische ist ihr Vorzug, und dieß läßt sich niemals nachahmen *). — Herders Predigtweise hing auch zusammen mit seiner Ansicht vom Gottesdienst

*) „Herders Predigten", schreibt W. v. Humboldt, „waren unendlich anziehend. Man fand sie immer zu kurz und hätte ihnen die doppelte Länge gewünscht. Aber eigentlich erbaulich waren die, welche ich gehört habe, nicht; sie drangen wenig in's Herz (?)." Briefe an eine Freundin, II. S. 233. Vergl. auch Schillers Urtheil in dem Briefw. mit Körner (Berlin 1847.) I. S. 131: „Die ganze Predigt (Herders) glich einem Discurs, den ein Mensch allein führt, äußerst plan, volksmäßig, natürlich. Es war weniger eine Rede, als ein vernünftiges Gespräch. Ein Satz aus der praktischen Philosophie, angewandt auf gewisse Details des bürgerlichen Lebens — Lehren, die man ebensogut in einer Moschee, als in einer christlichen Kirche erwarten könnte (?). Einfach wie sein Inhalt ist auch der Vortrag: keine Geberdensprache, kein Spiel mit der Stimme, ein ernster und nüchterner Ausdruck. Es ist nicht zu verkennen, daß er sich seiner Würde bewußt ist. . . Herders Predigt hat mir besser, als jede andere, die ich in meinem Leben zu hören bekommen habe, gefallen; aber ich muß Dir aufrichtig gestehen, daß mir überhaupt keine Predigt gefällt." (Damit fällt freilich ein guter Theil der Kritik dahin.) Später wirft sogar Schiller Herdern vor, er habe nach seiner Rückkehr aus Italien über sich selbst gepredigt und ein Te Deum auf sich singen lassen, wozu der Text, von ihm selbst verfertigt, in den Kirchenstühlen sei vertheilt worden (s. Briefw. Bd. II. S. 123). Hoffentlich gehört dieß mit zu den oben erwähnten Klatschereien, an denen das Weimarer Leben so reich war; ein armseliger Reichthum!

überhaupt, und auch auf diesem Gebiete machte sein reformatorischer Geist sich geltend. Nichts war ihm mehr zuwider, als leeres Formelwesen und Ceremoniel, wenn es auch mit noch so schönem Außenwerk umgeben, noch so zierlich aufgestutzt war. „Es ist," sagt er in einer seiner Predigten, „unter den Menschen leider schon so üblich geworden, Andacht und Seelenschlaf, Frömmigkeit und Gedankenträgheit zu verwechseln, daß Niemand mit dem Prediger mehr mitdenken will, sondern sich von dem Geiste Gottes will vordenken lassen." Was daher nicht den denkenden Geist und die sittliche Thatkraft der Menschen anzuregen im Stande war, nur dumpfe und dunkle Gefühle erweckte, konnte an ihm keinen Fürsprecher haben. Das Einfachste, Wahrste, Klarste und Kräftigste war auch im Gottesdienst ihm das Liebste. Gleichwohl sah Herder in dem öffentlichen Gottesdienste nicht eine bloße Denkübung oder eine trockne Moralanstalt, sondern sein dichterischer Sinn ließ ihn auch hier das Rechte finden, besonders in Beziehung auf den Kirchengesang und das geistliche Lied. Ich habe mich schon in meinen frühern Vorträgen, als von Paul Gerhard und den geistlichen Liederdichtern des 17. Jahrhunderts die Rede war, auf Herders Urtheil berufen, und ich muß hier wieder an dasselbe erinnern *). Während damals die meisten Theologen, die man zu den aufgeklärten rechnete, ein Spalding, Zollikofer, Dietrich, sich damit ein Verdienst zu erwerben glaubten, daß sie die alten Gesänge möglichst der neuern Denk- und Sprechweise anbequemten, schlug Herder bei Bearbeitung des Weimarer Gesangbuches 1778 den entgegengesetzten Weg ein. Er ließ wo möglich das Alte stehn, ja, ging absichtlich auf die alten und wahren Lesarten zurück, und half nur da mit Aenderungen nach, wo diese durchaus nothwendig erschienen; und über dieses Verfahren rechtfertigt er sich an den genannten Stellen. „Ein Wahrheits- und Herzensgesang (das sind seine Ansichten hierüber), wie die Lieder Luthers alle waren, bleibt nie mehr derselbe, wenn ihn die fremde Hand nach ihrem Gefallen ändert, so wenig unser Gesicht dasselbe bliebe, wenn jeder Vorübergehende daran schneiden, rücken und ändern könnte, wie's ihm, dem Vorübergehenden, gefiele. Wer die Entstehung dieser Lieder und die Geschichte unsrer Kirche weiß, dem darf ichs nicht beweisen, daß sie

---

*) Siehe Vorl. Bd. IV. S. 175.

ächte Gepräge unseres Ursprungs und der Reinigkeit unsrer Lehre sind, und kein gesunder und würdiger Nachkomme wird das ererbte Siegel und Ehrenzeichen seines Stammes um ein Bild von der Gasse weggeben, wenns auch noch so schön gemalt wäre. Der Kirche Gottes liegt unendlich mehr an Lehre, an Wort und Zeugniß, in der Kraft seines Ursprungs und der ersten gesunden Blüthe seines Wuchses, als an einem bessern Reime oder einem schönen und matten Verse. Keine Christengemeinde kommt zusammen, sich in Poesie zu üben, sondern Gott zu dienen, sich selbst zu ermahnen mit Psalmen und Lobgesängen, geistlichen und lieblichen Liedern, und dem Herrn zu singen in ihrem Herzen. Und dazu sind offenbar die alten Lieder viel tauglicher, als die neu veränderten oder gar viele der neuen; ich nehme dabei alle gesunde Herzen und Gewissen zu Zeugen. In den Gesängen Luthers, seiner Mitgehülfen und Nachfolger (so lange man noch ächte Kirchenlieder machen und nicht schöne Poesie dichten wollte), welche Seele, welche ganze Brust ist in ihnen! Aus dem Herzen entsprungen, gehen sie zu Herzen, erheben dasselbe, trösten, lehren, unterrichten, daß man sich immer im Lande der geglaubten Wahrheit, in Gottes Gemeine, im freien Raume, außer seiner alltäglichen Denkart und geschäftigen Nichtsthuerei fühlt. Eins geworden mit vielen Andern, die ein Anliegen mit uns vor Gottes Thron treibt, und einerlei Bekenntniß, eine Hoffnung, ein Trost beseelet, fühlt man sich wie in einem Strome zur andern Welt hin, fühlt, was es sei „„ich glaube eine christliche Kirche und ein ewiges Leben.““ In allen Gesängen, die uns diese Ausbreitung und Erhebung nicht geben, die uns nicht mit dem unmittelbaren Gefühle der Wahrheit und der Stimme einer höhern Welt durchschauern, bleiben wir, wo wir sind und wer wir sind; sie sind also billig bei all ihrem Guten keine Kirchenlieder, so lange wir bessere haben. . . . In jenen alten Liedern ist die wahre Stimme der Einsamkeit und Gebetsstille aus dem Kämmerlein, wie sie Christus will, und man sieht aus jeder Zeile, daß nur die selbstgefühlte Noth, das eigen gehabte Anliegen den Verfasser des Liedes also beten lehrt. Solche Lieder gehen ins bedrängte Herz, machen den Vers eines solchen alten Liedes wahr:

„„Wenn ich in Nöthen bet' und sing,
So wird mein Herz recht guter Ding,

Der Geist bezeugt, daß solches frei
Des ew'gen Lebens Vorschmack sei.""

So mancher müde Pilger der Erde hat sich oft an diesen Gesängen, als an der Stimme Gottes und treuer Zeugen der Vorwelt erquickt, sie sind ihm im Gedächtnisse, in Herz und Sinn gegenwärtig und kommen ihm in der Stunde der Kümmerniß gern mit der Zeile, in dem Zuge wieder, der jetzt seiner Seele am meisten noth ist. Sollte es nicht hart heißen, Gesänge der Art zu verändern, d. i. lebendige Theile aus dem Gedächtnisse und der Seele so vieler guter Menschen wegzuschneiden? Es thut uns weh, weltliche Bücher, die wir früher gelesen, die mit uns aufwuchsen, in neuen Auflagen verändert zu sehen, weil es uns ist, als wenn man uns etwas gegeben und wieder genommen, mithin (uns) empfindlich getäuscht habe; weit weher thut es uns, wenn diese Veränderungen uns kindliche, erste Eindrücke der Religion rauben. Gutes muß immer gut, Gold immer Gold bleiben. Muß der reinen erhabnen Natur schon alle Kunst weichen, wie vielmehr der höchsten edelsten Natur, der Religion Gottes! Solche Gesänge waren Gespielen unsrer schönsten Jahre, die Gefährten unsres Lebens, die Freude unsres Hauses, die vertrauten Tröster in unsrer Noth; der ist ein Feind, der sie uns raubt, oder mit jeder Zeile, die uns einst wohl that und die wir jetzt nicht wieder finden, einen Geißelschlag giebt. Und überhaupt machen sich ja die, für die geändert wird, meistens aus allen Kirchengesängen, wie diese auch sein mögen, wenig. Sie singen sie doch mit innrer Verachtung oder Kälte, weil sie in einer andern Welt leben, und um ihretwillen raubte man das Brot den Kindern? Ich halte also jedes Land, jede Provinz für glücklich, der man noch ihren alten Gottesdienst und ihr altes Gesangbuch läßt und eine ganze Gemeinde nicht täglich oder sonntäglich mit Verbesserungen martert. Die Lieder unsrer Kirche haben das Zeugniß ihrer Würde auf sich, nämlich die großen Eindrücke, die sie gemacht, die trefflichen Wirkungen, die sie erwiesen. . . . Der beste Dank aber ist's, die alten Zeiten und den alten Geist in Häuser und Kirchen zurückzuführen, da man noch an diesen Gesängen mit Andacht und ganzem Herzen hing, da ein Hausvater keinen Tag gelebt hatte, den er nicht im schönen singenden Kreise der Seinen anfing und schloß. Wenn Luther das A. T. ein trauriges stummes Testament nennt, das neue

aber, das mit lauter Lobgesängen anhebt, ein fröhliches Testament, in dem man viel singen und loben soll, wahrlich so müssen wir aus diesem neuen fröhlichen wohl immer mehr ins A. T. rücken, da die Stimme des geistlichen Gesanges uns von Jahr zu Jahr gleichgültiger wird, und immer mehr schweigt. Gott bringe die herzlichen, fröhlichen und gemeinschaftlichen lobsingenden Zeiten wieder!"

Bei alle dem war Herder kein blinder und einseitiger Verehrer der alten Lieder. Er gab zu, daß einzelne störende Ausdrücke, einzelne Sprachhärten, jedoch mit Schonung unvermerkt und gelinde geändert werden sollten. Er lobte auch nicht das Alte, nur weil es alt war, und wenn er bei'm Erscheinen der ersten Ausgabe des Weimarer Gesangbuchs (1778) dem Alten das Wort geredet, so warnte er in der Vorrede zu einer der spätern Ausgaben (1795) vor Mißbrauch des Alten. Es entging ihm nicht, daß viele jener Lieder, die in den Drangsalen der Religionskämpfe und des dreißigjährigen Krieges verfaßt waren, nicht dieselbe Stimmung bei uns voraussetzen können, und daß es sogar unrecht wäre, eine solche uns fremd gewordne Stimmung affectiren zu wollen. „Aus heiligem Eifer," sagt Herder, „gaben sich auch in der ältern Zeit viele mit Liederdichten ab, die dazu nicht geschaffen waren. Sobald es ihnen gelang, die Sylben in Reime zu zwingen, und mit Geheimnissen der Religion oder mit Kreuz und Leiden, etwa auch mit einem Kernspruche der Bibel andächtig zu spielen, insonderheit wenn sie dabei wohlgemeinte herzliche Empfindungen rührend übertrieben, so ward ihr Lied aufgenommen und fand Beifall. Hier muß es eines jeden Lehrers ernstliche Sorge sein, seinen Zuhörern vorsichtig und bescheiden zu zeigen, was auch in diesen alten Gesängen hie und da dem wahren Sinne des göttlichen Wortes nicht gemäß sei, daß es z. B. keine Frömmigkeit sei, mit dem Namen Jesulein oder mit andern Namen unsers hochgelobten Erlösers, mit seiner Krippe und Windeln, mit seinem Blute, Striemen und Wunden zu tändeln, daß die unseligen Uebertreibungen der Bußängste nach mißverstandnen Worten einiger Psalmen ebenso unevangelisch als unwahr seien, wenn sie von einem rohen oder fröhlichen Haufen gesungen werden; daß wir, statt über Verfolgung der Feinde, über Kreuz und Leiden zu seufzen und zu klagen, unsern Feinden vielmehr mit stiller Groß-

muth verzeihen und uns hüten sollen, daß wir uns Kreuz und Leiden unnöthiger und unbedachtsamer Weise nicht selbst zuziehen; endlich, daß alles Schmähen auf dieß irdische Leben, alles murrende Hinausseufzen aus demselben, meistens nur Heuchelei und ein leerer Wortschall und eine wahre Versündigung sei; denn Gott hat uns hieher gesetzt und wir müssen seinen Wink abwarten, wenn er uns wegrufe aus dem Leben. Vor solchen und andern Mißbräuchen des hl. Gesanges muß jeder Lehrer seine Zuhörer treu warnen. Er muß zeigen, daß zu andern Zeiten und unter andern Umständen dergleichen Ausdrücke wahr oder wenigstens verzeihlich gewesen sein können, daß aber, da im Allgemeinen kaum Einer aus Hunderten sie mit Wahrheit nachsingen wird, der öffentliche oder besondre Christengesang zu etwas Besserm da sei, als dergleichen leere Wortschälle zu erhalten. Zu dem Ende vergleiche man solche Lieder mit den ernsten biedern Gesängen Luthers oder mit Worten und klaren Anweisungen Christi und der Apostel." So wußte also Herder beides zu verbinden, die treue Anhänglichkeit an das Gute und Kernhafte der alten Kirchenlieder und doch die rechte Besonnenheit, die nöthige Vorsicht in ihrem Gebrauch. Für beides spricht er sich an beiden Orten stark aus, so stark, daß man fast glauben sollte, es gälte auch hier, woran wir zuvor erinnert haben, daß man oft Herdern durch Herdern widerlegen möchte. Und allerdings haben wir an dem einen Orte den Herder von 1778 gehört, an dem andern den von 1795. Es ist eine große Verschiedenheit der Absicht, die erreicht werden sollte, aber doch kein Widerspruch in den Grundsätzen selbst. Oder muß nicht vielmehr, wenn es mit dem Kirchengesang etwas werden soll, beides verbunden werden, die rechte Ehrfurcht vor dem wahrhaft Gediegenen unsrer alten Kernlieder mit dem rechten Takt und Sinn, der das Gold von den Schlacken zu scheiden weiß? Und wenn die frühere Zeit der Aufklärungsperiode darin gefehlt hat, daß sie das Gold verkannte, so hat die unsrige, die nach diesem Golde wieder gräbt — und mit Recht — sich doch immer wieder ins Gedächtniß zu rufen, daß nicht alles Gold ist was glänzt, und nicht alles bewährt ist, nur weil es alt und verschollen klingt. Herder wußte neben dem Reichthum der alten Lieder auch das **Neue** zu schätzen; er sah es ein, daß unsre Zeit auch solcher Lieder bedürfe, in denen sich das neuere Bewußtsein ausspricht, auf eine natürliche, unsrer Zeit angemessene, nicht alter-

thümelnd-affectirte Weise *). Und er selbst trug das Seinige dazu bei. Von seinen vielen Gedichten sind zwar nur wenige für den kirchlichen Gebrauch geeignet, und auch unter diesen sind die wenigsten Lieder, wie die Gemeinde sie singen kann; es sind Cantaten, Hymnen oder Gedichte in freierer Form überhaupt. Den eigentlichen Kirchenliederton hat auch Herder nicht immer getroffen, weil er eben in einer Zeit lebte, der dieser Ton fremd war. Nachahmen wollte er nicht, und Eignes schaffen kann auch der Begabteste nicht, wo die Zeit ihn nicht unterstützt. Einige Umbildungen älterer Lieder sind ihm indessen sehr wohl gelungen, und so möge denn auch das Lied „Jesus" nach Valentin Andreä, das uns zugleich noch einmal seine innigsten Ueberzeugungen von Christus ins Gedächtniß ruft, die heutige Betrachtung über ihn beschließen:

Sei gegrüßet, schönste Blume,
Aller Menschheit Blume du!
Zu dir kommen alle Frommen:
Gottes Gnade, Himmels Zier
Wohnt in dir.
Ich komm' auch, o wär' ich kommen
Lange schon und hätte Ruh.

Lange bin ich irr gegangen,
Suchte Ruh' am falschem Ort.
Meine Augen gehn mir über,
Und voll Wehmuth ist mein Herz,
Ist voll Schmerz:
Denn ich suchte dich nicht, Lieber!
Suchte mich nur hie und dort.

Konnt' ich, was ich suchte, finden?
Wo ist Ruhe ohne dich?
Geistesquälen, Herzensquälen,
Brunnen fand ich ohne Trank!
Ohne Dank
Martern sich der Menschen Seelen,
Martern oft sich ewiglich.

In die Schöpfung will ich gehen,
Sprach ich, da ist Gott gewiß.

*) Mit diesen Grundsätzen über das Kirchenlied stimmt auch der fein fühlende W. v. Humboldt überein, vergl. Briefe an eine Freundin, II. S. 262.

nunft, heilig zu sein, sehr frühe die Forderung der guten Mutter an ihn selbst*). — Auf den Rath des frommen Predigers und Gymnasialdirectors Schultz ließen die Eltern den Sohn studieren, und Schultz unterstützte sie dabei großmüthig. Kant bewies bald ein außerordentliches Gedächtniß. Große Stellen von Klassikern wußte er auswendig, auch in der Mathematik machte er bedeutende Fortschritte. Im Jahre **1740** betrat er die Universität seiner Vaterstadt. Er sollte sich der Theologie widmen, über die er auch wirklich Collegien hörte; aber sein Lebensgang nahm bald eine andre Richtung. Eine Hauslehrerstelle auf dem Lande, die er eine Zeitlang bekleidete, paßte nicht zu seinen Anlagen und Neigungen. Ihm fehlte alles Talent, zu den Begriffen der Kinder sich herabzulassen, und er selbst pflegte nachmals zu versichern, daß vielleicht kein schlechterer Hofmeister in der Welt zu finden gewesen, als er. Desto mehr benutzte er den stillen ländlichen Aufenthalt zu seinen Studien, und schon hier wurden in seinem Geiste die Grundlinien zu seinem spätern System gezogen. Der Theologie hatte er noch nicht ganz entsagt, er predigte sogar ein paar Mal in Landkirchen, verzichtete aber bald auf die Kanzel und auf jede geistliche Wirksamkeit, und wandte sich der akademischen Laufbahn zu. In seine Vaterstadt zurückgekehrt, nahm er im Jahre **1755** die Magisterwürde an, und begann philosophische Vorlesungen zu halten. Funfzehn Jahre hindurch blieb er in dieser precären Stellung eines docirenden Magisters, bis er **1770** die ordentliche Professur der Mathematik erhielt, die er indessen bald gegen die der Logik und Metaphysik vertauschte. Schon weit früher hatte er sich indessen als Schriftsteller hervorgethan, meist im Fache der angewandten Naturwissenschaften; und auch in der Philosophie hatte er bereits seinen eignen, von der bisherigen Wolfischen Methode abweichenden Gang eingeschlagen. Im Jahr **1787** ward er Mitglied der königl. Akademie zu Berlin; sonstige Auszeichnungen wurden ihm weniger zu Theil, als manchem andern Gelehrten seiner Zeit; er legte auch keinen sonderlichen Werth darauf. Sein Leben war überhaupt ein höchst einfaches, an äußern Begebenheiten fast armes Leben zu nennen. Größere Reisen hatte er nie gemacht; er entfernte sich nie über 7 Meilen von Königsberg; außer dieser kannte er keine größere Stadt; selbst

*) Borowski, Leben Kants. Königsberg 1804. S. 23.

Vierte Vorlesung.

Herders Stellung zum Protestantismus. — Seine conservative Richtung. — Strenge Ansichten über Kirchenzucht, Preßfreiheit. — Seine Stellung zur Philosophie. — Immanuel Kant und die Kritik der reinen Vernunft. — Stellung dieser Philosophie zum Christenthum. — Schnelles Ueberhandnehmen des Kantianismus.

Obgleich wir schon in mehr als zwei Stunden mit Herder uns beschäftigt haben, von dessen Bilde aus wir noch einen weiten Gang vor uns sehen, so müssen wir bei diesem Bilde doch noch einige Augenblicke verweilen, ehe wir unsern Fuß weiter setzen. Ja, wir haben eigentlich erst jetzt, nachdem dieses Bild sich uns aufgethan, den Standpunkt gewonnen, von wo aus wir Herders Stellung zur Entwicklungsgeschichte des evangelischen Protestantismus begreifen, von wo aus wir die Frage uns beantworten können, welches Glied er eingenommen in der Kette dieser Entwicklung.

Wenn wir nun das Wesen des Protestantismus schon früher darin gefunden haben, daß der nach Fortschritt, nach immer größerer Freiheit und Klarheit ringende Geist diese seine Bahn muthig verfolge, trotz aller Anfeindungen und Verdächtigungen des Mißverstandes, daß er aber auch bei diesem Fortschritt sich umschaue nach dem einmal gelegten sichern Grunde, daß er nicht nur am Protestiren ins Ungemessene seine Freude finde, sondern weit eher fortbilde und umbilde, als zerstöre, und eben deßhalb aller stürmischen und gewaltthätigen Reform, allem Revolutionären, so viel an ihm ist, mit Besonnenheit sich entgegensetze, so haben wir an Herder das Bild eines wahren Pro-

testanten, eines Protestanten, wie er paßte für das Jahrhundert, dem er angehörte. Wir haben an ihm einen Mann des Fortschritts und einen Mann der Erhaltung zugleich, einen Mann der neuen und einen der alten Zeit, sofern er eben Altes und Neues aus seinem Schatze hervorzubringen und beides geistig zu vermitteln geschickt war. Dieß mußte sich uns schon aus der Darstellung seines theologischen Systems und seiner theologischen Gesinnungs- und Wirkungsweise ergeben, mit der wir uns in der letzten Stunde beschäftigt haben. Den stürmenden Neuerern und Aufklärern gegenüber ist Herder ein altgläubiger Orthodox, und den steifen Orthodoxen gegenüber ein kühner Neuerer. Der vulgäre Rationalismus wird aus ihm einen mystischen Supernaturalisten, und der vulgäre Supernaturalismus einen gefährlichen Rationalisten machen, vor dem man nicht genug auf seiner Hut sein könne. So muß es aber sein und wird es immer sein, wo ächter reformatorischer Geist lebt und wirkt. So war es ja schon bei Luther, der dem Papst gegenüber als ein Feind der Ruhe und Ordnung, als ein Rebell, und den Rebellen gegenüber als ein Fürstenknecht und Glaubensdespot erschien. Immer wird es Leute geben, denen der wahre Protestantismus zu weit, und wieder solche, denen er nicht weit genug geht. Deßwegen aber ihn selbst einer charakterlosen Halbheit beschuldigen, wäre höchst unrecht. Die wahre Mitte, zu der eben der wahre Protestantismus und zu der auch Herder seiner ganzen Erscheinung nach gehört, unterscheidet sich eben von der falschen Mitte, die sich freilich oft die wahre und die rechte nennt, dadurch, daß sie nicht princip- und charakterlos zwischen den Extremen umherschwankt, sondern daß sie in einer festen, sich selbst bewußten Stellung über den Extremen sich hält, daß sie weder zur Rechten noch zur Linken weicht, daß sie nicht hart und spröde jede Vermittlung von sich weist, sondern da nachgiebt, wo nachzugeben ist, um da wieder auf Tod und Leben festzuhalten, wo es festzuhalten gilt; daß sie aber auch weiß, was sie thut, und bei allem scheinbaren Herüber- und Hinüberneigen zu der einen oder andern Richtung weder ihr Ziel aus den Augen, noch den Schwerpunkt verliert.

Um nun Herders protestantische Gesinnung genauer zu würdigen, müssen wir ihn noch etwas länger auf dem praktischen Gebiete beobachten, auf dem wir ihn das letzte Mal verlassen haben. Wir

haben ihn als Prediger und als religiösen Liederdichter kennen gelernt und am Schlusse noch seine Ansichten über das Kirchenlied vernommen. Grade in dem letztern Punkte hat sich uns seine ächte protestantische Gesinnung aufgeschlossen: auf der einen Seite ein *lutherisches* Herz, das sich innig verwachsen fühlt mit den Wurzeln des Protestantismus, eins mit dem Lebensnerv der Reformation, und das sich das Kleinod des väterlichen Glaubens nicht will entreißen lassen von dem nächsten besten Winde der Mode und des Zeitgeschmackes, auf der andern aber den freien, offenen, nüchternen, unbestochenen Blick, der auch die Fehler am Alten, wie das Gute am Neuen zu erkennen weiß, und der daher keinen Abschluß kennt auf dem Gebiete der christlichen Lebens- und Geisteserzeugnisse, sondern immer weitere Entwicklungen in der fernen Zukunft ahnt und abwartet, ja sie mit herbeiführen hilft. Wir haben aber mit Herder dem Prediger und dem Liederdichter noch nicht die ganze praktische Wirksamkeit des Mannes erschöpft. Das große Feld der *Kirchenleitung*, das ihm als Generalsuperintendenten offen stand, das Feld der kirchlichen Geschäftsführung und vor allem die *Reform des Schulwesens*, woran auch er in seiner Stellung und aus Liebe mitarbeitete, bleiben uns noch zu betrachten übrig. Auf diesem Felde tritt uns der *erhaltende*, der das Alte und Bewährte *schützende* Geist Herders in seiner ganzen Größe entgegen, einer Zeit gegenüber, die nicht frühe genug mit dem Alten aufräumen zu können meinte.

Wie gewissenhaft Herder es mit der *Seelsorge* nahm, wissen wir aus seinen Bückeburgischen Verhältnissen. Aber auch in Weimar, dem schöngeistigen Weimar, wagte er es dem alten aus der Mode gekommenen Institute der *Kirchenzucht* das Wort zu reden. Und hier stellte er sich gleich auf den rechten Boden des alten und bewährten Protestantismus. Was Anderes hatte die Reformation nothwendig gemacht, als der Ablaß? das Abkaufen der Sünden um Geld? Was nun damals vom Papst und der römischen Kirche ausgegangen, das ging jetzt aus von dem vornehmthuenden frivolen Zeitgeiste. Viele der Reichen und Gebildeten glaubten auch jetzt mit Geld und Geldstrafen sich loskaufen zu können von der Kirchenzucht. Dagegen protestirte Herder. — „Kirchenbuße und Kirchencensur," so läßt er sich (unbekümmert um das Urtheil der aufklärungssüchtigen Menge) verneh-

nen *): „Kirchenbuße und Kirchenzucht im reinen biblisch-apostolischen Sinne genommen, da öffentliche Sünder von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen sind und wiederbekehrende reuige Sünder in solche wiederum aufgenommen werden, kann meines Erachtens wohl nicht abgeschafft, noch in etwas anderes, als was sie sein soll, verwandelt werden, so lange die Bibel da ist, und wir im dritten Artikel eine Gemeinde der Heiligen, die in der Vergebung der Sünden fortschreitet, glauben — oder zu glauben scheinen. Davon soll kein Stand ausgeschlossen, Niemand dispensirt sein; denn in der Christenheit ist kein Stand. Soldat, Hofdiener, Fürst und Minister sind Christen; keine Sünde kann um Geld abgekauft werden und kein Fürst kann Sünden ausnehmen und privilegiren.“

So streng Herder in diesem Punkte dachte, ebenso streng dachte er in Beziehung auf Zügellosigkeit der Presse und auf Mißbrauch der sogenannten Lehrfreiheit. Es dürfte jetzt, wo das freie Wort und die freie Presse das Stichwort einer maßlos reformirenden Zeitrichtung geworden sind, nicht ganz ab vom Wege sein, Herders Ansichten über diesen Punkt zu vernehmen. „Daß alles, was sich Wissenschaft nennet,“ sagt Herder **), „ohne Aufsicht und Lenkung im Staate sein soll und sein darf; ich glaube, kein alter Gesetzgeber würde von dieser Freiheit Begriff haben. Unläugbar ists doch, daß es Mißbräuche der Wissenschaften giebt, die sich mit nichts als Frechheit, Ueppigkeit, Zügellosigkeit beschönigen können und also gewiß den Sitten oder der Denkart einer Gesellschaft schaden. Wer offenbar Gotteslästerungen, oder welches ebensoviel ist, Lästerungen der gesunden Vernunft, Ehrbarkeit und Tugend entschuldigen will, entschuldige, ja preise sie sogar; dem Staate steht es nicht nur frei, sondern er ist dazu gezwungen, seine Glieder dagegen zu schützen und zu verwahren. Ueber gewisse Punkte der Gesundheit und Glückseligkeit im Denken sind alle Menschen Eins; von ihnen muß sich die Regierung nicht verdrängen lassen, oder sie geht selbst unter. Und das um so viel mehr, da der Same solcher Insecten schon Fäulniß zeigt, die darnach begierig ist und oft nicht anders, als mit der Verwesung des Ganzen endigt. Ein Abhorer,

*) Biographie II. S. 149 ff.

**) In der gediegenen Schrift: Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften. Werke zur Phil. u. Geschichte. Bd. VII. S. [illegible].

aus dem der ordnende Geist weicht, in dem der Puls still steht und die Empfindung sein selbst aufhöret, ist unfehlbar der Raub der Verwesung. Lasset uns setzen, daß gotteslästerliche, üppige, schändliche Schriften in einem Staate erlaubt sind, auf wen werden sie wirken? Auf Niemand als die schwachen, kranken, unbewehrten Theile desselben, und grade da ist ihre Wirkung am meisten schädlich. Der gesetzte Mann, der denkende, ehrbare, arbeitsame Mitbürger wirft dergleichen Dinge verächtlich weg, für ihn ist nichts zu besorgen. Aber der müßige Weichling, das schwache Weib, der unerfahrene Jüngling, ja vielleicht gar das unschuldige Kind liest sie; je feiner, schöner, einnehmender sie sind, um so mehr, um so lieber lesen sie solche, und eben durch diese zarten Theile des Staates wird am meisten verderbt. . . . . Der Staat ist die Mutter aller Kinder, sie soll für die Gesundheit, Stärke und Unschuld aller sorgen." — „Eine jede Wissenschaft," fährt Herder fort, „hat ihren Mißbrauch. . . . Die Philosophie kann so deraisonniren, die Kritik so ungesittet, frech und bübisch, die Geschichte so falsch und schief in der Anwendung, die Schriftstellerei so verachtet, schlecht und taglöhnerisch werden, daß es der Regierung nicht immer gleichgültig bleiben darf, so viele Talente mißbraucht, die wahre Wissenschaft so abnehmend, die falsche so wachsend, jener so viel Hindernisse gelegt, dieser so viel Schlupfwinkel eröffnet, zuletzt alle gute Wirkung der Litteratur verderbt zu sehen." — Wem ist es nicht, als ob Herder mit diesen Worten aus unsrer Zeit heraus zu unsrer Zeit redete? Ich wenigstens kann hierin ebensowenig als in seinen Ansichten über Leihbibliotheken und Schauspiele, die er beide einer strengen Censur unterstellen wollte, etwas Illiberales finden, und kann daher auch nicht Gervinus beistimmen, wenn er in seiner Nationallitteratur der Deutschen *) diese und ähnliche Strafreden Herders mit der polternden Polemik der alten Generalsuperintendenten aus dem 17. Jahrhundert vergleicht. Ich erkenne darin allerdings auch etwas von jenem Geiste, das aber eben mit zum Geiste des evangelischen Protestantismus gehört, den Geist der Zucht, der Ordnung, der Gesetzlichkeit; ja, ich erkenne darin den Geist Luthers. Und hierin wußte sich Herder Eins mit Luthern, und auf

*) Bd. IV. S. 481.

seine Stimme berief er sich *) mit dem besten Gewissen, wo es galt, zu zeigen, daß Regimentsänderung noch keine Regimentsbesserung, daß Pöbelherrschaft die ärgste Tyrannei sei und daß eben der Stolz der Deutschen darin bestehn sollte, es nicht den Wälschen nachzuthun, wo es gilt an Treu und Glauben und an der alten Zucht und Sitte zu halten. Mit Recht suchte Herder die gute Gesinnung des Volks von unten auf zu bauen und den Grund dazu zu legen in den Schulen; denn die Erziehung ist ihm die Triebkraft der Völker.

Herders pädagogische Ansichten, die er besonders in seinen Schulreden entwickelte und worin er keineswegs der alles aufklärenden Philanthropie huldigte, werden wir erst später zu würdigen Gelegenheit haben, wenn wir von dem Umschwunge überhaupt reden, der auf dem Gebiete der Erziehung in den letzten Decennien des Jahrhunderts stattfand. Jetzt verlassen wir auf eine Zeitlang Herdern, ohne ihn jedoch ganz aus den Augen zu verlieren, denn noch öfter wird er uns als eine uns schon bekannte Größe dazu dienen, um andere Größen vergleichend an ihm zu messen, um an ihm, den wir an den Eingang des Gartens hingestellt, uns wieder zurechtzufinden in den verschiedenen Irrgängen desselben.

Wir knüpfen jetzt unsern Faden wo anders an. Indem wir, wie ich zu Anfang gezeigt habe, dem Gange der neuern deutschen Philosophie werden zu folgen haben, so müssen wir nun dahin uns wenden, wo diese Entwicklung ihren Anfang genommen, zu Kant. Es kann vielleicht auffallen, daß ich erst jetzt von Kant rede nach Herdern; denn waren auch beide Zeitgenossen, so war doch Kant der Aeltere, er war ja der Lehrer Herders gewesen. Ich habe dieß aber absichtlich gethan, insofern eben Herder doch nichts weniger als ein eigentlicher Schüler von Kant war, vielmehr als Gegner wider ihn auftrat, und insofern er mit seiner ganzen Bildung mehr noch in den Einflüssen und Erinnerungen der alten Zeit wurzelte, als Kant, der sich, so viel an ihm war, davon losriß. Zudem hatte Herder, obwohl der Jüngere, doch schon früher einen litterarischen Namen sich gemacht, ehe Kants Kritik allgemeines Aufsehn erregte, so daß er als Schriftsteller doch die Anciennetät für sich hat. Endlich aber — und das ist

*) Briefe zur Beförderung der Humanität X. S. 352 ff.

kümmerlich anlehnt, und zwischen der Wurzel, aus der er den nährenden Saft und Trieb zum Wachsthum zieht, und aus der er mit gesunder Lebenslust emporschießt. Daß die Religion diese Wurzel sei, daß aus ihr die Sittlichkeit ihre reinsten Lebensbedingungen ziehe, das ist eine Anschauung, die der Kantischen Lehre fehlt. Daß äußere Werkheiligkeit den Menschen nicht gerecht mache, ihm keinen Anspruch gebe auf Seligkeit, daß Gesetzlichkeit noch keine Sittlichkeit (Legalität noch keine Moralität) sei, das hat Kant trefflich nachgewiesen. Hierin steht er ganz auf dem Boden des Christenthums, dem gesetzlichen Judenthum gegenüber, ganz auf dem Boden des evangelischen Protestantismus, der Werkheiligkeit der römischen Kirche und der spätern mancher sogenannter Moralphilosophen gegenüber, welche die Glückseligkeit des Menschen als höchstes Ziel setzten (Eudämonismus). Hierin hat er trefflich aufgeräumt. Aber wenn man dann weiter fragt nach den Quellen der Sittlichkeit, nach der Grundkraft und dem Grundtrieb aller Tugend, da weist er den Menschen an sich selbst. Die das Leben wirkende Gnade, der dem Menschen sich mittheilende, ihn hebende und tragende Gottesgeist, das sind für Kant Dinge, die weder in der theoretischen, noch in der praktischen Vernunft irgend einen Anhalt finden. Jenes frische, freie Glaubensleben, wie es zu der Apostel Zeiten die Welt überwunden und wie es in Luther sich erwiesen in den Tagen der Reformation, konnte allerdings unter der Luftpumpe des kategorischen Imperativs nicht zu Athem kommen. Was der Himmel von jeher Himmlisches unter den Menschen geweckt und genährt hat, das löst sich hier auf in den Proceß eines vernünftigen, nach unveränderlichen Gesetzen sich bewegenden Handelns, und es fällt einem dabei allerdings das von Herder gebrauchte Bild eines Gliedermannes ein, der die Glieder wie aufs Commando nach dem Tacte bewegt, dem aber doch die Seele fehlt mit dem göttlichen Funken. — Kant kennt allerdings einen Gott, und zwar einen wirklichen, einen sich selbst bewußten, persönlichen Gott, nicht eine bloße Weltseele. Aber dieser Kantische Gott ist in der That nur zu außerweltlich, zu sehr nur jenseitig; scheint es doch fast, als sei er blos um der künftigen Vergeltung willen da, und warte bis dahin zu als unthätiger Zuschauer der menschlichen Handlungen. Der Kantische Gott ist wohl der strenge Richter, der die Wage hält am Tage des Gerichts, aber er ist es nicht,

der unsern Handlungen das Gewicht giebt. Er gleicht wirklich dem Manne im Evangelium, der schneidet, wo er nicht gesäet hat, der fordert und unerbittlich fordert, ohne doch die Kraft zu geben, dieser Forderung zu entsprechen; denn gesetzt auch, es seien Einzelne, die in der vernünftigen Selbstachtung und in der Selbstüberwindung es so weit bringen, wie der Weise es verlangt, so wird dann eben dieser Einzelne nur um so mehr in den Philosophenmantel seiner eignen Gerechtigkeit sich einhüllen und in sittlichem Hochmuth über die Menge sich erheben, während die Mehrheit, wenn sie zur schwindlichten Höhe hinaufschaut, am Gelingen verzagt und, von sittlicher Muthlosigkeit befallen, untergeht. Und doch stellt Kant diese Forderung an Alle, und stellt sie mit Ernst, und in diesem Ernst, womit er die Sittlichkeit vom Menschen fordert, und wonach er den wahren Werth des Menschen allein abschätzt, liegt etwas Großes und Ehrwürdiges. Wenn neuere Philosophen den Werth des Menschen nur darnach zu bestimmen scheinen, wie weit er es im Denken gebracht, wenn die Geistigkeit, die dialektische Gewandtheit und Beweglichkeit des Menschen, seine Genialität ihnen über alles geht, so ist es dagegen rührend, von Kant zu vernehmen, daß er die Seligkeit jenes Lebens nicht darein setzte, mit großen Geistern seiner Art umzugehn, sondern mit redlichen Seelen, unter denen ihm auch sein beschränkter Bedienter Lampe willkommen sein werde *). Darin liegt etwas überaus Demüthiges, wahrhaft Christliches. So eine Aeußerung hätte auch Luthern gefallen.

Sehen wir nun weiter nach der Stellung uns um, welche die Kantische Lehre dem Christenthum gegenüber einnahm, so könnte man fragen, ob nicht die Ueberzeugung von unserm Nichtwissen der göttlichen Dinge, von der Beschränktheit unsrer Vernunft, grade zur Annahme einer Offenbarung hätte hinführen sollen? Eben weil der Mensch mit seiner Vernunft das Göttliche nicht zu erkennen vermag, wie du selbst gezeigt hast, so konnte man zu Kant sprechen, eben darum sollen wir ja Gott doppelt danken, wenn er uns das hat wissen lassen, was wir aus uns nicht wissen. Diesen allerdings naheliegenden Schluß haben auch wirklich einige Kantianer gemacht, um ihr philosophisches System mit dem Offenbarungsglauben in Uebereinstimmung zu bringen,

*) Jachmann. S. 123.

nach dem benachbarten Danzig kam er nie. Er blieb unverheirathet; auch seine nächsten Verwandten, seine Geschwister sah er wenig; nur einige auserlesene und erprobte Freunde sammelte er um sich; sonst lebte er mit seinem Bedienten nach einer strengen Tages- und Hausordnung, von der er nicht leicht abwich. Für schöne Kunst zeigte er wenig Sinn. Weder schenkte er Gemälden und Kupferstichen Aufmerksamkeit, noch liebte er Musik. Diese hielt er für einen verderblichen Zeitvertreib. Junge Töchter, meinte er, thäten besser, bei einem Koche sich in der Kochkunst unterrichten zu lassen, als Musik- und Tanzstunden zu nehmen. Auf die Kochkunst hielt der große Philosoph überhaupt nicht wenig. Er unterhielt sich am liebsten über diese mit Frauen, während er philosophische Unterredungen mit ihnen vermied. Auch das l'Hombrespiel war ihm angenehm, und in geselligen Kreisen entwickelte er eine heitere, über allen Pedantismus erhabene Laune und Gewandtheit. Gegen Ende seines Lebens nahmen seine Geisteskräfte merklich ab. Der Mann, der der denkenden Welt neue Gesetze gegeben, verfiel in eine Art Blödsinn, so daß er nicht einmal mehr ordentlich seinen Namen schreiben konnte. Nachdem er im Jahr 1794 seine Professur niedergelegt, starb er den 12. Febr. 1804. Sein ohnehin magrer Körper war bei seinem Tode ausgetrocknet, wie ein Scherbe; das geistreiche blaue Auge, das sonst die eben nicht imposante Gestalt des Mannes belebt hatte, war erloschen. Die entseelte Hülle ward in der Gruft der Universitätskirche beigesetzt.

Was seinen Charakter betrifft, so wird uns seine Redlichkeit, Wahrhaftigkeit und sein hoher Sinn für das Schickliche gerühmt. Obwohl er sich bei seinem ledigen Stande und seiner einfachen Lebensweise ein bedeutendes Vermögen sammelte, so hing er doch nicht an den irdischen Glücksgütern. Ein Feind alles Müssiggangs und des Bettelns, zeigte er sich gegen würdige Arme wohlthätig. Den öffentlichen Gottesdienst besuchte er nur selten, da er ihn seiner ganzen Denkweise nach nur als äußere Anregung zur Sittlichkeit betrachtete. Er, der Geförderte, glaubte dessen nicht mehr zu bedürfen, während er darauf hielt, daß die nicht selbst denkende, sich nicht selbst erziehende Masse das Institut der Kirche benutzte. Er achtete daher alle religiöse Veranstaltungen aus Ueberzeugung, wie er auch bei allen seinen freisinnigen Ansichten über Staatsverfassung, dennoch ein gewissenhafter Freund der

öffentlichen Ordnung blieb und alles gewaltsam Revolutionäre verabscheute. Seine religiösen Ueberzeugungen werden wir näher im Zusammenhange mit seinem System würdigen. Hier nur so viel. „Meine Herrn!“ sagte er einst, „ich fürchte nicht den Tod, ich werde zu sterben wissen. Ich versichere es Ihnen vor Gott, daß, wenn ich in dieser Nacht fühlte, daß ich sterben würde, so wollte ich meine Hände aufheben, falten und sagen: Gott sei gelobt! *)“ Als unvernünftige Bewunderer Kants ihn mit Christus auf eine Linie stellten, widersetzte er sich dieser Abgötterei und bekannte, daß er sich vor diesem Namen tief beuge, und sich, gegen ihn gehalten, nur für einen, ihn nach Vermögen auslegenden Stümper ansehe **).

Wenn ich nun nach dieser kurzen Charakteristik, die sich neben der eines Herder allerdings dürftig ausnimmt, Ihnen das System entwickeln soll, auf das Sie vielleicht, als auf die Hauptsache, gespannt sind, so fühle ich allerdings die Schwierigkeit der Aufgabe, die um so größer ist, als ja Kant selbst daran verzweifelte, seine Lehre populär zu machen oder selbst in gebildetere Frauenkreise sie einzuführen. Ich glaube indessen, daß eine Entwicklung des Systems nicht nur unnöthig, sondern daß sie sogar an diesem Orte störend wäre, und so begnüge ich mich denn die Resultate mitzutheilen, sofern sie das religiöse und sittliche Leben berührten; denn diese Resultate sind es allein, die in die Entwicklung des Kirchlichen eingegriffen und auf die Gestaltung des protestantischen Glaubens auch bei Andern eingewirkt haben.

Wenn bisher die Theologen und Philosophen aller Confessionen auf gut Glück hin über göttliche und menschliche Dinge speculirt und gestritten, und wenn sie aus Vordersätzen, die sie als gewiß und erwiesen annahmen, weitere Schlüsse gezogen hatten, über die sie oft in einen um so lebhaftern Streit geriethen, je mehr ein Jeder glaubte, die Wahrheit zu besitzen, so trug Kant von vorn herein keine Lanze in diesen Streit. Während diese sich schlugen, ging er gleichsam bedächtig um die Schranken herum und untersuchte erst den Kampfplatz, ob er auch festen Grund habe, er musterte die Waffen, ob sie hieb- und stichfest, und fragte, wie weit die Pfeile reichen und wie tief

*) Wasianski, Leben Kants. S. 52.
**) Borowski a. a. O. S. 86. Anm.

die Schwerdter schneiden. Genug, er unterwarf (nach dem Vorgange des englischen Philosophen David Hume) das menschliche Denkvermögen selbst einer neuen Prüfung, indem er sich die Frage vorlegte: was kann der Mensch wissen? wie weit reicht die Kraft seiner Vernunft? bis in welche Regionen trägt sie ihn sicher? wie weit darf er sich ihrem Steuer anvertrauen? — In seinem Werk, welches den Titel: Kritik der reinen Vernunft, trägt, stellte er vorzüglich diese Untersuchung an, die ihn zu dem Ergebniß führte, daß alles, was außer Zeit und Raum, außer den Formen unsres sinnlichen Erkenntnißvermögens liegt, kein Gegenstand des reinen Denkens sei. Wie einst in der sichtbaren Welt die Entdeckung, daß nicht unsre Erde der Mittelpunkt des Weltalls sei, um welchen die Sonne mit sammt den Gestirnen sich drehe, sondern selbst nur ein kleiner Punkt im Universum, der, gleich all den übrigen seiner Art, um seine Sonne sich dreht, eine nicht geringe Demüthigung für den Menschen nach sich zog, so auch diese Entdeckung im Reiche der unsichtbaren Welt, im Reiche der Gedanken *). Nun galt es die Flügel der Speculation, die bisher über alle Himmel sich ausgespannt hatten, einzuziehn, die Streitkräfte, die man nach allen Seiten hin verwendet, zurückzurufen, sie zu mustern, zu sammeln, und alle Kraft zu concentriren auf den einen hell erleuchteten Punkt des wirklich Denkbaren. Und wer will läugnen, daß in dieser gewonnenen Selbsterkenntniß und Selbstbeschränkung der Vernunft ein reinerer Gewinn lag, als in allen vermeintlichen Eroberungen auf einem Gebiete, das der Mensch doch nicht in dem bisherigen Umfang und in der bisherigen Begrenzung als das seinige behaupten konnte. Das Sichere und Probehaltige schien dem Unsichern, in die Luft Gebauten auf jeden Fall vorzuziehn. Freilich ließ sich diese Entdeckung Kants nicht so zur mathematischen Gewiß-

*) Schenkel (rel. Zeitkämpfe. Hamb. 1847. S. 186) stellt Kant in Gegensatz zu Copernicus. „Nach Copernicus dreht sich bekanntlich die Sonne um die Erde, nach Kant muß umgekehrt die Außenwelt sich gefallen lassen, sich nach dem Menschen zu richten, und zu erscheinen, wie die menschlichen Denkgesetze es erheischen.“ Allein wir möchten lieber Kant einen zweiten Copernicus nennen, und als einen solchen betrachtet er sich selbst, wenn er (Vorr. zur Kritik der reinen Vern. 3. Aufl. S. XVI) sagt: als es mit der Erklärung der Himmelsbewegung nicht gut fort wollte, habe Copernicus versucht, ob es nicht besser gehe, „wenn er den Zuschauer sich drehen lasse und die Sterne in Ruhe ließe.“

heit erheben, wie die frühere Entdeckung seines Landsmanns Copernicus, weil man mit keinem äußern Apparat nachkommen, und keiner andern Gläser sich bedienen konnte, als die eben selbst von der Kantischen Kritik geschliffen waren, der von ihm aufgestellten Kategorien. Aber nur schon, daß der Geist des Menschen auf sich selbst zurückgewiesen, auf die Prüfung seiner eignen Kräfte hingelenkt wurde, war von großem Belang. Die alte Inschrift über dem Tempel der Weisheit: „Kenne dich selbst", ward gleichsam aufs Neue aufgefrischt, und leuchtete wie eine mahnende Feuersäule durch das Dunkel, in welchem so manche Philosophen der alten und neuen Zeit getappt hatten. Darum haben auch Viele Kant den zweiten Sokrates genannt, dessen Nichtwissen weiter reichte, als das Wissen der Sophisten. Alle die scholastischen Gebäude einer willkürlich dichtenden und grübelnden Vernunft schienen durch Kants Kritik in ihren Grundfesten erschüttert, und auch wir können nicht umhin, wo es sich um die Geschichte des Protestantismus handelt, in der Kritik Kants insofern etwas Protestantisches zu erblicken, als sie den Anmaßungen der Vernunft oder vielmehr den Anmaßungen des an die Seite der ächten Vernunft getretenen Verstandes mit derselben Entschiedenheit entgegentrat, mit der einst die Reformatoren die alte Scholastik bekämpft hatten. Nur Schade, daß leider, nachdem die neue Scholastik mit der alten war gestürzt worden, bald wieder eine neue und endlich eine neueste an ihre Stelle trat, und daß statt des wirklichen Selbstdenkens das Schwören auf des Meisters Wort, das Nachbeten unverstandner Formeln seit der Kantischen Zeit ärger wurde als je. — Doch hören wir erst ihn selbst, und fragen wir, wie es mit seiner Pilosophie und ihrer Anwendung auf die Religion gemeint war.

Wenn Kant nur das als Gegenstand des reinen Denkens bezeichnet, was innerhalb der Zeit und des Raums ist, so meint er damit nicht, daß was außerhalb derselben ist, nicht vorhanden sei, daß es über Zeit und Raum hinaus nichts Unendliches, nichts Ewiges gäbe, was allerdings eine traurige, den Menschen in die Endlichkeit bannende Philosophie wäre. Nein; er will nur nicht, daß man die ewigen Dinge zum Gegenstand menschlicher Untersuchung und eines gelehrten Beweises machen soll, und so läßt er im Grunde den Glauben als Glauben unangetastet, wenn er gleich den Ausdruck Glauben umgeht.

weil er dafür in seinem System keinen rechten Ort hat. Kant bezeichnet sonach Gott und Unsterblichkeit nicht als Glaubensartikel, sondern als Forderungen der praktischen Vernunft, welche er von der reinen oder theoretischen Vernunft unterscheidet. Gott und Unsterblichkeit lassen sich nicht im eigentlichen Sinne beweisen; aber von dem praktisch-sittlichen Standpunkt aus wird der Mensch auf beide hingeführt. Das was dem Menschen gewiß ist auch innerhalb der Schranken von Zeit und Raum, das ist seine sittliche Natur, seine sittliche Freiheit, sein Wille. In diesem sich selbst bestimmenden Willen liegt nun für den Menschen die Bürgschaft seiner Unsterblichkeit und das Zeugniß, daß ein Gott sei, ein Vergelter des Guten und Bösen. Der Mensch, ein freies, sittliches Wesen, trägt in sich den Beruf, dieser seiner sittlichen Natur gemäß zu leben, auch da, wo sein natürlicher Hang nach Wohlsein und Glückseligkeit mit seinem Pflichtgefühl ins Gedränge kommt. Diese unabweisbare sittliche Nöthigung, die der ungelehrte Christ einfach das Gewissen nennen würde, nannte Kant etwas vornehm den kategorischen Imperativ*). Diesem hat der Mensch unbedingt zu folgen, er soll das Gute thun, rein um des Guten willen, nicht etwa in Aussicht auf diesseitige oder jenseitige Belohnung oder aus Furcht vor Strafe. Dadurch würde die Sittlichkeit zum Mittel herabgewürdigt, während sie Zweck sein soll. — Wir haben schon erinnert, daß Kant keineswegs die Unsterblichkeit und eine jenseitige Vergeltung läugnete. Im Gegentheil forderte er eine solche vom Standpunkt der praktischen Vernunft aus und gründete sogar auf sie seinen Gottes- und Unsterblichkeitsglauben; denn eben darum weil das Streben des Menschen nach Sittlichkeit mit dem eben so natürlichen Triebe nach Glückseligkeit häufig in Widerstreit und in Zwiespalt geräth, so muß wohl jenseits eine Ausgleichung stattfinden; es muß ein allweises, ein allgerechtes, allgütiges Wesen sein, das diese Ausgleichung vollziehn kann und will. — Aber so sehr dieß der praktischen Vernunft einleuchtet, so unerbittlich muß nach Kant die theoretische Vernunft die Erfüllung des Sittengebotes auch auf den Fall hin fordern, daß keine solche Vergeltung stattfände. Der Mensch muß

*) Er unterscheidet den kategorischen Imperativ, dem sich keiner mit Ehren entziehn kann, von dem hypothetischen, dem eigenen Belieben des Menschen, den Grundsatz von der bloßen Maxime.

unter allen Bedingungen so handeln, wie es eines freien sittlichen Wesens würdig ist, und was er für Andere als Gesetz aufstellt, muß es auch ihm sein. Unsre Sittlichkeit darf nicht abhängig gemacht werden von Verheißungen und Drohungen, sie hat ihren Werth in sich selbst. — Kant wollte also die Religion nicht als etwas Ueberflüssiges beseitigen, aber er wollte die Sittlichkeit allerdings emancipiren von ihr, er wollte sie auf freie Füße stellen. Der wahrhaft Sittliche sollte der Religion nicht als Stütze bedürfen, sich nicht von religiösen, sondern von rein sittlichen Motiven allein leiten lassen. Wenn diese religiösen Motive nun wirklich nichts anderes wären, als Hoffnung auf Belohnung und Furcht vor Strafe (und wären es auch ewige Strafen und Belohnungen), so hätte Kant vollkommen Recht, wenn er davon die Sittlichkeit unabhängig machen wollte, denn auch das Christenthum lehrt uns das Gute thun nicht um des Lohnes willen, und das Böse meiden nicht um der Strafe willen. Es will ja nicht den knechtischen Geist der Berechnung und der Furcht, sondern den freien Geist der Kindschaft. — Aber eben von diesem kindlichen Geiste will in dem Kantischen System nichts verlauten. Der kategorische Imperativ ist wahrlich nicht jener Geist der Kindschaft, in dem wir rufen: Abba, lieber Vater. Er ist und bleibt, wenn auch kein äußerliches, willkürlich gegebnes Gesetz, doch immer ein Gesetz, ein bloßes „Du sollst", ein Gebot der eisernen Nothwendigkeit. Die Kantische Lehre führt uns wohl zu der Einsicht, zu der auch der Apostel Paulus den Menschen führt, nämlich, daß ein andres Gesetz sei in unsrer Vernunft und ein andres in unsern Gliedern, das dem Gesetz in unsrer Vernunft widerstreitet; aber auf den Ruf: ich elender Mensch! wer wird mich erretten aus diesem Leibe des Todes? tönt aus diesem System heraus keine andre Antwort dem freien Menschen entgegen, als die: „Arzt, hilf dir selber!" — Daß Kant die Religion nicht zur Stütze der Moral machen wollte, wenn man dabei an eine blos äußere Stütze, an einen Haltpunkt für den sittlich Schwachen denkt, darin muß er Recht behalten. Es ist dieß nicht nur der Würde der Sittlichkeit, es ist auch der Würde der Religion entgegen, die nicht als bloßes Mittel dienen will zu äußern Zwecken, nicht als Popanz und Schreckbild für die Gottlosen, und nicht als Lockspeise für die Begehrlichen. Aber ein mächtiger Unterschied ist zwischen der äußern Stütze, an welche der Baum sich

kümmerlich anlehnt, und zwischen der Wurzel, aus der er den nährenden Saft und Trieb zum Wachsthum zieht, und aus der er mit gesunder Lebenslust emporschießt. Daß die Religion diese Wurzel sei, daß aus ihr die Sittlichkeit ihre reinsten Lebensbedingungen ziehe, das ist eine Anschauung, die der Kantischen Lehre fehlt. Daß äußere Werkheiligkeit den Menschen nicht gerecht mache, ihm keinen Anspruch gebe auf Seligkeit, daß Gesetzlichkeit noch keine Sittlichkeit (Legalität noch keine Moralität) sei, das hat Kant trefflich nachgewiesen. Hierin steht er ganz auf dem Boden des Christenthums, dem gesetzlichen Judenthum gegenüber, ganz auf dem Boden des evangelischen Protestantismus, der Werkheiligkeit der römischen Kirche und der spätern mancher sogenannter Moralphilosophen gegenüber, welche die Glückseligkeit des Menschen als höchstes Ziel setzten (Eudämonismus). Hierin hat er trefflich aufgeräumt. Aber wenn man dann weiter fragt nach den Quellen der Sittlichkeit, nach der Grundkraft und dem Grundtrieb aller Tugend, da weist er den Menschen an sich selbst. Die das Leben wirkende Gnade, der dem Menschen sich mittheilende, ihn hebende und tragende Gottesgeist, das sind für Kant Dinge, die weder in der theoretischen, noch in der praktischen Vernunft irgend einen Anhalt finden. Jenes frische, freie Glaubensleben, wie es zu der Apostel Zeiten die Welt überwunden und wie es in Luther sich erwiesen in den Tagen der Reformation, konnte allerdings unter der Luftpumpe des kategorischen Imperativs nicht zu Athem kommen. Was der Himmel von jeher Himmlisches unter den Menschen geweckt und genährt hat, das löst sich hier auf in den Proceß eines vernünftigen, nach unveränderlichen Gesetzen sich bewegenden Handelns, und es fällt einem dabei allerdings das von Herder gebrauchte Bild eines Gliedermannes ein, der die Glieder wie aufs Commando nach dem Tacte bewegt, dem aber doch die Seele fehlt mit dem göttlichen Funken. — Kant kennt allerdings einen Gott, und zwar einen wirklichen, einen sich selbst bewußten, persönlichen Gott, nicht eine bloße Weltseele. Aber dieser Kantische Gott ist in der That nur zu außerweltlich, zu sehr nur jenseitig; scheint es doch fast, als sei er blos um der künftigen Vergeltung willen da, und warte bis dahin zu als unthätiger Zuschauer der menschlichen Handlungen. Der Kantische Gott ist wohl der strenge Richter, der die Waage hält am Tage des Gerichts, aber er ist es nicht,

der unsern Handlungen das Gewicht giebt. Er gleicht wirklich dem Manne im Evangelium, der schneidet, wo er nicht gesäet hat, der fordert und unerbittlich fordert, ohne doch die Kraft zu geben, dieser Forderung zu entsprechen; denn gesetzt auch, es seien Einzelne, die in der vernünftigen Selbstachtung und in der Selbstüberwindung es so weit bringen, wie der Weise es verlangt, so wird dann eben dieser Einzelne nur um so mehr in den Philosophenmantel seiner eignen Gerechtigkeit sich einhüllen und in sittlichem Hochmuth über die Menge sich erheben, während die Mehrheit, wenn sie zur schwindlichten Höhe hinaufschaut, am Gelingen verzagt und, von sittlicher Muthlosigkeit befallen, untergeht. Und doch stellt Kant diese Forderung an Alle, und stellt sie mit Ernst, und in diesem Ernst, womit er die Sittlichkeit vom Menschen fordert, und wonach er den wahren Werth des Menschen allein abschätzt, liegt etwas Großes und Ehrwürdiges. Wenn neuere Philosophen den Werth des Menschen nur darnach zu bestimmen scheinen, wie weit er es im Denken gebracht, wenn die Geistigkeit, die dialektische Gewandtheit und Beweglichkeit des Menschen, seine Genialität ihnen über alles geht, so ist es dagegen rührend, von Kant zu vernehmen, daß er die Seligkeit jenes Lebens nicht darein setzte, mit großen Geistern seiner Art umzugehn, sondern mit redlichen Seelen, unter denen ihm auch sein beschränkter Bedienter Lampe willkommen sein werde *). Darin liegt etwas überaus Demüthiges, wahrhaft Christliches. So eine Aeußerung hätte auch Luthern gefallen.

Sehen wir nun weiter nach der Stellung uns um, welche die Kantische Lehre dem Christenthum gegenüber einnahm, so könnte man fragen, ob nicht die Ueberzeugung von unserm Nichtwissen der göttlichen Dinge, von der Beschränktheit unsrer Vernunft, grade zur Annahme einer Offenbarung hätte hinführen sollen? Eben weil der Mensch mit seiner Vernunft das Göttliche nicht zu erkennen vermag, wie du selbst gezeigt hast, so konnte man zu Kant sprechen, eben darum sollen wir ja Gott doppelt danken, wenn er uns das hat wissen lassen, was wir aus uns nicht wissen. Diesen allerdings naheliegenden Schluß haben auch wirklich einige Kantianer gemacht, um ihr philosophisches System mit dem Offenbarungsglauben in Uebereinstimmung zu bringen,

*) Jachmann. S. 123.

nicht aber Kant selbst; denn auch der Begriff einer übernatürlichen Offenbarung, von dem diese ausgehen, gehörte ja nach ihm zu den Dingen, worüber die Vernunft nichts weiß. Woher, so fragte er ganz folgerichtig von seinen Voraussetzungen aus, woher soll der menschliche Geist wissen, daß das, was sich ihm als eine Offenbarung ankündigt, wirklich eine solche sei? welches sind die sichern Merkmale (Kriterien), an denen er eine solche Offenbarung erkennen, an denen er die wahre von der falschen unterscheiden soll? Wo sind die Grenzen des Natürlichen und des Uebernatürlichen? wo beginnt das Wunder? wo hört die Natur auf, Natur zu sein? Ueber alle diese Fragen hat die Vernunft keine Entscheidung; und so entschied auch Kant nichts. Die Möglichkeit einer Offenbarung, eines Wunders läßt sich nach ihm weder mit sichern Gründen beweisen, noch mit sichern Gründen läugnen. Von der Annahme und Verwerfung derselben kann aber auch darum das Wesen der Religion nicht abhangen. Da einmal alles auf das Sittliche ankommt, so ist auch nach Kant der sittliche Gehalt einer Religionslehre das Maß ihrer Wahrheit und das Kriterium einer jeden Offenbarung; und daß nun unter allen gegebnen Religionen das Christenthum am reinsten den sittlichen Forderungen der Vernunft entspreche und am meisten dazu beitrage, nach außenhin die Sittlichkeit zu fördern, das gab Kant mit voller Ueberzeugung zu. Und zwar hob er nicht so einseitig nur die Lehre des Christenthums hervor, wie manche seiner Anhänger; auch die geschichtlichen Grundlagen desselben hatten für ihn Bedeutung. So die Person Christi. Es sei gut, meinte er, daß die Menge der Menschen an dem geschichtlichen Erlöser ein Ideal habe, in welchem die reine Sittlichkeit verwirklicht erscheine und an das sie sich halten könne; es sei gut, daß in der kirchlichen Gemeinschaft eine Anstalt gegeben sei, das auch der Masse zugänglich zu machen, was der Weise freilich auch ohne dieses aus der Vernunft schöpft. Die Idee eines Reiches Gottes auf Erden, d. h. nach Kantischer Deutung, eines sittlichen Vereins der Menschen zur Erreichung der höchsten sittlichen Zwecke, war ihm von großem Werth; nur meinte er, müsse man das Priesterwesen und das Statarische in der Religion sorgfältig scheiden von ihrem Wesen. — Wenn ein Voltaire über die Bibel spottete, so erkannte der tiefere Weise in ihr ein vortreffliches Beförderungsmittel sittlicher Wahrheiten. Der Prediger,

der Volkslehrer soll dieses Buch so nutzbar machen, als er nur immer kann. Es soll ihm aber weniger daran liegen (meint Kant) den ursprünglichen Sinn der hl. Schrift zu ergründen (was er dem gelehrten Theologen überlassen mag), als vielmehr die hl. Schrift nach dem jedesmaligen Bedürfniß der Zuhörer zu erklären, auch auf die Gefahr hin, etwas anderes aus ihr herauszubringen, als das ursprünglich Gemeinte. Das war nun freilich ein gefährlicher Grundsatz, der zu der willkürlichsten Behandlung der Bibel hinführte, und der aus allem alles machen ließ, wenn nur ein moralischer Nutzen herausschaute.

Kant hatte das mit Lessing gemein, daß er, im Gegensatz gegen die alles verwerfende Neologie der Zeit, selbst in der alten Kirchendogmatik noch einen Kern von tiefern Wahrheiten entdeckte, den er weislich zu benutzen rieth. Er suchte daher sogar gewisse Kirchendogmen, die man bereits nicht nur als vernunft=, sondern auch als schriftwidrig über Bord geworfen hatte, wieder zu Ehren zu bringen. So die Lehre von der Erbsünde. Kant war ein zu guter Menschenkenner, um mit Rousseau zu schwärmen. Er konnte sich nicht in die philanthropische Ansicht finden, wonach der Mensch von Natur gut und unschuldig ist. Der Mensch ist vielmehr nach Kant von Natur ein selbstsüchtiges, nur auf Eigennutz und selbstisches Wohl bedachtes Wesen. Das nannte er das radicale Böse. Das Gute ist dem Menschen nicht von Natur angeschaffen, er muß dazu erzogen, dazu gebildet werden. Aber freilich gehn die Kantische und die Kirchenlehre hier wieder aus einander, indem nach Kant der Mensch am Ende doch wieder das durch den Menschen werden soll, was nach der Schrift und nach der Kirchenlehre durch Gott geschieht.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so können wir sagen: Christus, Christenthum, Bibel, Kirche und Kirchenlehre waren für Kant nicht leere Schälle, sie waren für ihn nicht, was für die gemeinen Deisten, ein Gegenstand des Spottes und der Verachtung; nein, sie blieben auch für Kant Gegenstände der Verehrung, wenigstens Gegenstände, die er des ernsten Nachdenkens und der sorgfältigsten Prüfung werth achtete. Ueber manches sprach er, der Meister, nicht ab, worüber in der Folge die Schüler viel rascher abgesprochen haben. Er wollte es nicht auf seinem Gewissen haben, das aus dem Herzen des Volkes zu reißen, was die Stützen seiner Sittlichkeit aus=

machte. Ihm blieben diese Stützen, aber freilich nur als Stützen, als Krücken für den Schwachen, als einstweilige Hebel, für die, die noch nicht selbst sich heben können. Lebendig geworden waren Bibelreligion und Christenthum in ihm nicht, wie z. B. in einem Herder, und was in ihm nicht lebendig war, wie konnte er es Andern mittheilen? Ehren wir es aber, daß er es ihnen nicht nahm, wenigstens nicht absichtlich es ihnen nehmen wollte. Freilich konnte er es nicht verhindern, daß nicht die Schüler auch da aufräumten, wo der Meister stille stand. Wenn es auch bezweifelt werden mag, daß einer der tüchtigsten Schüler Kants, Fichte, es ausgesprochen haben soll, es werde das Christenthum in fünf Jahren sich überlebt haben *), so fehlte es doch nicht an ähnlichen Aeußerungen von Andern. Wenn die mäßigern Verehrer sich damit begnügten, ihren Lehrer dem Sokrates gleichzustellen, so hoben ihn die berauschten Anhänger über Christus hinaus, oder sie wandten auf ihn die Worte der Schöpfung an: Gott sprach: es werde Licht! und es entstand — die Kantische Philosophie **). Wie Kant selbst solche Abgötterei von sich wies, haben wir gehört. Ueberhaupt hatte er, wie alle wahrhaft großen Männer, es nicht darauf abgesehn, eine Schaar von Nachbetern sich zu erziehn, sondern die Geister anzuregen. Zu verschiednen Malen hatte er es in seinen Collegien wiederholt, er wolle seinen Zuhörern nicht die Philosophie lehren, sondern das Philosophiren, er wolle ihnen also nicht ein schon fertiges System in die Hände liefern, sondern ihren Geist im Denken üben, und sie in den Stand setzen, selbst das Wahre zu finden. Aber wie konnte er dem Strom gebieten, der immer mehr über die Ufer austrat? Es kann auffallen, daß eine so scheinbar trockne, abstracte Lehre wie die Kantische, eine Lehre, die vielleicht kaum der Hundertste verstand, dennoch einen so großen Anhang erhielt. Und doch war es so. Das Kantische System oder die kritische Philosophie, wie man sie nannte, wurde nur zu bald zur Parteifahne erhoben, um welche Theologen, Juristen, Pädagogen und Aerzte sich schaarten. Ein Beweis, daß die Ideen, wie Kant sie anregte, in der Zeit lagen, daß das

---

*) Wenigstens widerspricht Fichte, Sohn, dieser von G. Müller im Leben Herders angeführten Sage.

**) Dieß führt Fichte selbst an, in der Biographie seines Vaters.

Nämliche, was er in streng wissenschaftlicher Form vortrug, in unbestimmterer Weise in den Geistern dämmerte, und daß es nur der Zauberworte eines Systems bedurfte, um die Geister heraufzubeschwören, die ohne dieses Zauberwort im Dunkel geblieben wären. Aber wie alles auch wieder seinen Gegensatz, und seine Beschränkung findet, so ging es auch der Kantischen Philosophie, und eben den Mann, mit dem wir uns früher beschäftigt haben, Herder, werden wir in der nächsten Stunde unter ihren geistreichsten und kräftigsten Gegnern erblicken.

Fünfte Vorlesung.

Herders Stellung zur Kantischen Philosophie. — Rationalismus und Supranaturalismus. — Franz Volkmar Reinhard und seine Geständnisse.

Daß das Kantische System eine Revolution nicht nur in der deutschen Philosophenwelt herbeiführte, sondern auch auf die weitern Gebiete der Wissenschaft, namentlich auf das Gebiet der religiösen Vorstellungen, der Kunst, der Sittlichkeit, der Politik, der Erziehung u. s. w. einen entscheidenden Einfluß übte, haben wir zu Ende der vorigen Stunde bemerkt; und wenn wir zugleich nicht unbemerkt lassen konnten, daß auch hier der Modegeist und der Trieb nach etwas Neuem und Besonderm die Zahl der Anhänger vermehren half, so wäre es doch mehr als ungerecht, den mächtigen Anstoß verkennen zu wollen, den eben Kant durch seine Philosophie den Geistern gab. Eine Philosophie, die junge Männer, wie einen Schiller und einen Fichte, beide auf eine Zeitlang ganz und gar für sich zu gewinnen, wenn auch nicht auf die Dauer zu befriedigen wußte, die über ein halbes Jahrhundert hinaus die Geister bewußt und unbewußt beherrschte, ja die eigentlich noch jetzt, nachdem sie in der Schule wenig Anhänger mehr zählen dürfte, unter einer großen Klasse von Gebildeten und Halbgebildeten ihre Spuren verfolgen läßt, eine solche kann nicht wohl als etwas Zufälliges betrachtet werden; sie hat welthistorische Bedeutung und verdient daher schon deßhalb mit Achtung genannt zu werden. Kant hat in seiner Kritik dem denkenden Geist, wie er in der deutschen Nation vor allen andern seine Vertreter findet, eine Aufgabe gestellt, an der sich die tiefern Denker, die eigentlichen Philosophen

von Beruf bis auf den heutigen Tag abarbeiten. Die Acten über ihn, über das, was eigentlich seine Philosophie geleistet, worin ihr Verdienst besteht und worin ihr Irrthümliches, sind noch nicht geschlossen, und wir sind am wenigsten berufen, hierüber uns ein Urtheil zu bilden, geschweige ein solches zu fällen. Uns genügt, das Große, das Bedeutsame anzuerkennen, wo es uns begegnet; und wenn wir auch gefunden haben, daß die Stellung, welche diese Philosophie in der Entwicklung des Protestantismus eingenommen, eine einseitige gewesen, die in mehrern Stücken von der Lebenswurzel des Christenthums sich entfernte, so soll damit auch nur über diese Stellung und Beziehung, die uns allein angeht, nicht über das System selbst, das wir nur sehr fragmentarisch kennen lernten, ein Urtheil gefällt sein *).

Zu unsrer historischen Aufgabe gehört es aber, daß wir ebensowohl die begeisterte Aufnahme, welche Kant bei den Einen seiner Zeitgenossen fand, ins Auge fassen, als auch den Widerspruch, den er von den Anderen zu erfahren hatte. Eine eigentliche Geschichte des Streites kann hier nicht gegeben werden. Nur so viel ist schon von vorn herein zu vermuthen, daß, wie es eine Menge unsinniger Anhänger gab, es auch an unsinnigen und geistlosen Widerlegungen, an Schmähungen und Verdächtigungen der gemeinen Art nicht fehlte. Manche, denen Kant ihr Kartenhaus von künstlichen Beweisen etwas unsanft umgeblasen, mußten sich wider ihn erbosen; selbst die große Schaar der Aufklärer, die sich bisher in der Weise eines maßlosen und breiten Räsonnirens hatte gehen lassen, war mit Kant nicht zufrieden; denn so sehr im Ganzen sein System dem Vorschub leistete, was die Neologie schon lange gewollt hatte (Beschränkung des Religiösen auf das Moralische u. s. w.), so war doch die strengere Zucht des Geistes, die Kant durch seine kritische Methode einführte, manchen unbequem, und schon daß ihre Namen durch den seinigen verdunkelt wurden, mochte die Eiteln unter ihnen kränken. Aber gewiß ist es auch, daß neben den gemeinen Schreiern sich auch Stimmen erhoben gegen das

*) Gebildete Leser, welche über das Kantische und die folgenden philosophischen Systeme sich ausführlicher, als es hier geschehen kann, unterrichten wollen, verweisen wir ein= für allemal auf Chalybäus, historische Entwicklung der speculativen Pilosophie von Kant bis Hegel. 2. Aufl. 1838.

Kantische System, die sich von der Stimme jener durch ihr Gewicht, durch ihr Ansehn, durch ihren ganzen Ton bedeutend unterschieden. Wir haben Herder als einen Gegner genannt, und wir sehen uns daher jetzt schon im Falle, das zu thun, was ich in der letzten Stunde ankündigte, nämlich an seiner Größe eine andre zu messen. Ehe wir indessen die Verschiedenheit beider Männer herauskehren, lassen Sie uns von dem ausgehen, was sie mit einander gemein haben. Es ist nicht nur das gemeinsame engere Vaterland (Beide waren Preußen), nicht nur der berühmte Name überhaupt in einer merkwürdigen Zeit, der sie verbindet, sondern es ist auch ihr Protestantismus, ihr scharfes, kritisches Salz. Beide waren protestantische Geister, Beide Männer des Fortschritts, der freien Entwicklung; Beide hatten den unverkennbaren Drang nach etwas Neuem, nach etwas Besserm, Beide wollten den Menschen aus den engen Beschränkungen seines Gesichtskreises, wie er durch Geburt, Erziehung, Gewohnheit gegeben ist, emporheben zu einer freien Betrachtung seiner selbst, zum Bewußtsein seiner geistigen Würde, zum Besitz und Genuß seiner Menschheit im edelsten Sinn des Wortes. Der Mensch als Mensch, in seiner reinen Menschlichkeit war Beider Aufgabe, und merkwürdig: das von Herdern so viel gebrauchte Wort „Humanität“ war auch Kants Losungswort. Als seine Leibes- und Geisteskräfte schon bedeutend abgenommen hatten, noch bei'm letzten Zusammenraffen seiner selbst, vernahm man von ihm die Aeußerung: „Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen“ *).

Daß Herder, als der Jüngere, als der einstige Schüler Kants, gegen ihn die persönliche Hochachtung behalten, die er gegen alle großen Männer seiner und aller Zeiten hatte, können wir von seiner Humanität erwarten. Oder sollte er seinem eignen Grundsatz untreu geworden sein, wenn er sagt: „Ein Schüler, der seinen Lehrer verfolgt, trägt die Nemesis auf dem Rücken und das Zeichen der Verwerfung an seiner Stirne **).“ Nein, wir haben es schon in Herders Leben bemerkt, daß er persönlich Kant hochschätzte. Selbst die Lehre Kants und ihre Bedeutung für die Zeit wußte er nach Verdienst zu würdigen. Er nahm

*) Wasiansky. S. 205.
**) Das Fest der Grazien in Schillers Horen 1795. 11. Stück. S. 14.

sie gegen ungerechte Beschuldigungen, gegen eine falsche Consequenzmacherei sogar in Schutz. „Falsch ist es," sagt er, „ganz und gar falsch *), daß seine Philosophie von der Erfahrung abziehe, da sie vielmehr auf Erfahrung, wo diese irgend nur stattfinden kann . . . hinweiset. Falsch ist es, daß er eine Philosophie liebe, die ohne Kenntniß andrer Wissenschaften immer und ewig leeres Stroh drischt; die das thun, sind nicht seiner Gattung." . . . Vielmehr traf Herders Tadel zunächst nur die einseitigen Anbeter Kants, die statt seine Kritik der reinen Vernunft für eine „Tenne zu nehmen, welche die Spreu des philosophischen Denkens vom Weizen trennen sollte, sie für den Inhalt alles menschlichen Denkens und Wissens überhaupt nahmen". „Wenn man," sagt Herder ganz protestantisch, „den Umriß für die Sache selbst, den Rahmen für das Bild, das Gefäß, dessen Fugen er darleget, für den völligen Inhalt des Gefäßes annimmt, und glaubt, daß man alle Schätze der Erkenntniß hiemit in sich gesammelt habe, welch ein Mißverstand! welch ein Mißbrauch!" . . . „Die Intoleranz, mit welcher die gestempelten und die nicht gestempelten Kantianer von ihrem allgemeinen Tribunal sprachen, verdammten, lobten, verwarfen, sie ist dem gesunden Theil von Deutschland so verächtlich gewesen, als sie dem toleranten Charakter und überlegenden Wahrheitssinne des Urhebers dieser Philosophie zuwider sein mußte." . . . . „Kants eigne Werke (sagt derselbe Herder prophetisch) werden bleiben. Ihr Geist, wenn auch in andere Form gegossen, wird wesentlich weiter wirken und leben. Er hat schon viel gewirkt, fast in jedem Fach menschlicher Untersuchungen siehet man seine Spuren. Durch Kant ist ein neuer Reiz in die Gemüther gekommen, nicht nur das Alte zu sichten, sondern auch . . . die eigentlich menschlichen Wissenschaften, Moral, Natur- und Völkerrecht, nach strengen Begriffen zu ordnen. Sehr heilsam sind diese Versuche, sie werden in Thathandlungen greifen, und einst, so Gott will, selbst zu angenommenen Maximen werden." „Unverkennbar schön und nützlich wäre es gewesen," sagt Herder in den Briefen über Humanität **), „wenn die reine Absicht Kants von allen

*) Biographie II. S. 240.

**) Werke zur Phil. u. Gesch. XI. S. 188 ff., wo sich zugleich eine schöne Schilderung Kants findet: „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er, in seinen blühendsten Jahren, hatte

seinen Schülern erkannt und angewandt worden wäre. Das Salz, womit er unsern Verstand und unsre Vernunft abreibend geschärft und geläutert hat, die Macht, mit der er das moralische Gesetz der Freiheit in uns aufruft, können nicht anders als gute Früchte erzeugen." „Aber — sagt er an einem andern Orte *) — wenn die Kantische Philosophie als ein Ferment anzusehen ist, so nahm die Dummheit den Sauerteig für den Teig selbst, und daher der unbegreifliche Unfug." Herder meinte, es wäre ein wohlthätiges Unternehmen, aus Kants Schriften die Hauptsätze zusammenzuziehen, sie mit dem, was bisher philosophirt worden, zu vergleichen und so ein sicheres Resultat von dem zu gewinnen, was er Neues geleistet, da doch nur verblendete Kantianer behaupten könnten, daß **alles** neu sei. Die Gerechtigkeit, die Humanität schien ihm eine solche Arbeit zu verlangen. Auch Kants Verdienst sollte dabei nicht zu kurz kommen; aber die einseitige Erhebung desselben auf Kosten der Uebrigen war ihm allerdings zuwider. — Was Herdern besonders gegen die Alleinherrschaft der Kantischen Philosophie, wie sie nun auch in der Theologie überhand nahm, einnehmen mußte, das waren die Erfahrungen, die er bei den Candidatenexamen in Weimar machen mußte. „Da kamen," so erzählt uns Herders Biograph, J. G. Müller **), „junge Theologen zum Examen nach Weimar, deren Unwissenheit, Arroganz und freche Antworten Herdern zum Theil empörten, zum Theil schmerzten, wenn z. B. gutartige Jünglinge ihm selbst sagten, „„wir sind nicht anders gelehrt worden, belehre man uns eines Bessern."" Ein junger Weimarischer Geistlicher hatte sich vor oder nach dem Examen erschossen, aus Verzweiflung über sein ver-

---

die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene zum Denken gebauete Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang .... Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig, keine Kabale, keine Seele, kein Vortheil, kein Namenehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf, und zwang angenehm zum Selbstdenken. Despotismus war seinem Gemüthe fremd. Dieser Mann, den ich mit größter Achtung nenne, ist **Immanuel Kant**; sein Bild steht angenehm vor mir u. s. w."

*) Biographie II. S. 229.

**) Ebend. II. S. 225.

fehltes Studium. Ein andrer talentvoller Jüngling schrieb einen Aufsatz gegen die Ehe und forderte zu gleicher Zeit in ungestümen Bittschriften vom Oberconsistorium ein geistliches Amt. Eine zügellose Arroganz mit höhnender Verachtung alles Ehrwürdigen verbreitete sich unter den Jünglingen, die heiligsten Bande der Natur galten ihnen nichts mehr; Elternliebe, Kinderliebe, Liebe der Gatten waren ihnen Spott . . . Treue und Glaube zu halten, sei man nicht verbunden, Religion, zumal christliche Religion, sei Aberglaube. Alle diese nagelneue Weisheit wurde frech geäußert und fand ihre mächtigen Protectoren. Das schmerzte Herdern. Ja, es schmerzte ihn für Kant, und der Unwille gegen die thörichte Verehrung ging freilich dann zuletzt auch theilweise auf den Verehrten über. Er nannte es klein von Kant, daß er nicht selbst diesem Unfug zuvorkomme, da er es doch wissen konnte, welcher Mißbrauch mit seiner Lehre getrieben wurde. Soll er sich doch selbst geäußert haben, es habe ihn von allen seinen Schülern nur einer verstanden, der Hofprediger Schulz in Königsberg *). Und so fand Herder sich denn aufgefordert, in seiner Metakritik gegen Kants Kritik aufzutreten.

In den Schriftstreit selbst können wir nicht eingehn. Es ist Thatsache, daß Herders Metakritik, sowie auch die Kalligone, welche gleichfalls gegen Kant gerichtet war, nicht die gehoffte Wirkung thaten und daß beide nicht grade unter die vorzüglichsten seiner Schriften gehören. Gestehen wir es nur, daß sich Herder hier auf ein Feld wagte, auf dem er weniger zu Hause war, als auf dem der Theologie, der Geschichte, der Litteratur. Die speculative Philosophie war nun einmal Herders Sache nicht. Die lebendige poetische Anschauung herrschte bei ihm über den Begriff vor. Er selbst redet den abstracten Philosophen also an **): „Mußt du um deines schwachen Magens willen das Obst schälen, schäle, nur muthe mir nicht zu, daß ich die Schalen deiner Abstraction allein kaue. Ich esse das Obst mit seiner lieblichen Wollenfarbe, ich trinke den Becher mit seinem lieblichen Dufte." So redet der Dichter und wir mögen es gern mit ihm halten; aber damit war denen nicht gedient, die es nun einmal auf das Schälen anlegten mit dem feinen

*) Eine ähnliche Anekdote wurde bekanntlich auch von Hegel erzählt, gleich nach seinem Tode.

**) Werke zur Phil. VII. S. 55.

kritischen Messer. Wenn diese Philosophen die Vernunft als eine selbstständige Kraft, losgelöst von allen persönlichen Einflüssen und Bedingungen des individuellen Lebens betrachteten, wenn ihnen z. B. der allgemeine Begriff höher stand, als der einzelne Mensch, wie er vor uns leibt und lebt, so kehrte sich Herders lebendiger poetischer Sinn gegen diese metaphysische Abgezogenheit. „Die Vernunft," sagt er *), „ist keine ursprüngliche, reine Potenz, wie die Philosophen wähnen, sie ist ein Aggregat von Bemerkungen und Uebungen unsrer Seele, eine Summe der Erziehung unsers Geschlechts, die nach gegebnen fremden Vorbildern der Erzogene zuletzt als ein fremder Künstler an sich vollendet. Nur durch Erziehung wird der Mensch Mensch, und das ganze Geschlecht lebt nur in der Kette der Individuen. Geschlecht und Gattung sind allgemeine Begriffe, die nur insofern etwas Wirkliches sind, als sie in den einzelnen Wesen existiren." — Herder ging also von der Wirklichkeit des Einzellebens in seiner Verbindung mit dem Gesammtleben, von der sinnlichen Anschauung, von der Erfahrung aus, während Kant und die Kantianer von abstracten Begriffen ausgingen und diese unter sich wie Ziffern zu einer Rechnung verbanden. Bei diesen verschiednen Standpunkten war eine Verständigung nicht leicht möglich. Und diese Verschiedenheit der Standpunkte, wie sehr hing sie wieder mit der verschiednen Persönlichkeit der beiden großen Männer zusammen! Herder war durch das Leben, Kant durch die Schule gebildet. Das ist der große Unterschied. Wenn für Herdern jenes Schiff, das ihn von Riga nach Nantes trug, recht eigentlich die Wiege seiner großen Ideen wurde auf den Fluthen des Meeres, so sehen wir Kant nie über sein Königsberg hinauskommen. Wenn Herder, auch hierin Luthern ähnlich, die Musik über alles liebte und in ihrer geheimnißvollen Sprache den Schlüssel fand zu so Vielem, was der nackte Begriff nicht auszudrücken vermag, so kennen wir Kants Gleichgültigkeit gegen dieselbe, die wir bei einem so hochgestellten Manne wie Kant fast Stumpfsinn nennen möchten. Auch sonst dachten Beide sehr verschieden über das Wesen und die Bestimmung der Kunst. Kant wollte keine Poesie gelten lassen, als die gereimte, während Herder grade den Reim nur selten anwandte. Herders Prosa war, wie die Lavaters, oft

---

*) Ideen zur Phil. der Gesch. der Menschheit. II. S. 199—203.

zu sehr poetisch gehalten, während seine Poesie sich dann wieder bisweilen mit prosaischen Stellen schleppte. Kant verlangte dagegen (und wohl nicht ganz mit Unrecht) eine strenge Scheidung der poetischen und der prosaischen Diction. Eine poetische Prosa nannte er eine tollgewordene. Worin aber wohl am meisten die Verschiedenheit beider Männer zu suchen ist, ist das, daß Herder mit ganzer Seele im Familienleben wurzelte, während Kant, der Unverheirathete, auf sich und wenige Freunde beschränkt blieb. Von abstracten Ideen hat eine Familie, ein Hauswesen so wenig geistig gelebt, als leiblich von bloßen Schaugerichten. Das tägliche Brot, das nähren soll, muß ein kräftigeres sein, als die dürftige Kost, welche die philosophische Küche darbietet. Herder wußte, wie Luther, das Brot des Lebens, das er der Gemeinde spendete, auch den Seinen auszutheilen; und wie er selbst sich als Hauptpriester fühlte, so erkannte er auch mit ächt lutherischem Herzen die hohe Bestimmung eines Priesterweibes. „Der Stand eines edlen treuen Weibes und Priesterweibes", sagt er, „ist, ohne Eigenheit und Selbstheit gesprochen, der würdigste und schönste auf der Welt, und mit guten Kindern muß er ein himmlischer Stand werden können." — Von dieser Seligkeit wußte Kant nichts, dem die Kochkunst als der Triumph weiblicher Bildung erschien. In den Geist der Kinder hatte vollends Kant schon als Informator sich nicht zu schicken gewußt, während grade Herder mit Kindern kindlich zu reden verstand. Lesen wir z. B. die Briefe, die Herder von seiner italienischen Reise aus an seine Kinder schrieb, so werden wir unwillkürlich an Luthern und sein Hänschen erinnert; so naiv, so herzlich weiß der große Mann sich herabzulassen! Genug, um uns zu überzeugen, wie die persönliche Verschiedenheit der Männer auch ihre Art zu philosophiren bedingte. — Was sich uns aber nun hier in den beiden großen Männern, Herder und Kant, darstellt, das werden wir überhaupt in der Zeit wiederfinden, und zwar werden wir sehen, daß die lebensfrische, lebenskräftige Herdersche Weise mehr und mehr zurücktrat, und dagegen die farblose, trockne und abstracte Betrachtung die Oberhand gewann, namentlich auch im Religiösen. Der Gegensatz des sogenannten Rationalismus und Supranaturalismus, wie er seit Kant in der Theologie sich geltend machte und bis auf unsre Zeit herab (obwohl jetzt im Verschwinden begriffen) sich erhalten hat, ruht wesentlich auf dieser,

von aller lebendigen Anschauung sich entfernenden, abstracten, formellen Denkweise; und indem ich mich nun anschicke, über diesen Gegensatz selbst, der ein wesentliches Moment bildet in der neuern Geschichte des Protestantismus und der neuern Kirchengeschichte überhaupt, das Nöthigste mitzutheilen, muß ich Ihre Geduld doppelt in Anspruch nehmen, da es nicht möglich sein wird, davon zu handeln, ohne selbst etwas trocken und abstract zu werden. Da indessen die genannten Parteinamen „Rationalist" und „Supranaturalist" auch im gewöhnlichen Leben vorkommen und oft nur gar zu ungenau und unrichtig angewandt werden, so halte ich es für meine Pflicht, darüber, so weit es mir gelingen wird, die Meinungen aufzuklären.

Man muß sich erinnern, daß schon lange vor Kant, schon von den Zeiten der Wolfischen Philosophie her, sich in Deutschland eine theologische Richtung vorbereitet hatte, die mit Anstand von der Bibel loszukommen oder wenigstens ein billiges Abkommen zwischen Vernunft und Offenbarung zu treffen suchte. Unsre letztjährigen Vorlesungen haben uns mit jenen sogenannten neologischen Bestrebungen bekannt gemacht, und wir haben schon dort gesehen, wie nicht alle aus derselben Quelle herzuleiten sind, wie bei den Einen eine achtungswerthe religiöse Gesinnung, eine aufrichtige Wahrheitsliebe sich kund gab, während Andre freilich aus Eitelkeit oder aus förmlicher Abneigung gegen die strengere Geisteszucht des Christenthums, der Neuerungssucht sich hingaben*). Jedenfalls war der durch das Jahrhundert gehende Trieb nach religiöser Aufklärung ein unbestimmter, auf keinem festen Grundsatz ruhender. Die Meisten ließen sich bei ihrem Streben von einem gewissen Etwas leiten, das sie gesunde Vernunft, gesunden Menschenverstand, geläuterten Geschmack, Zeitgeist nannten, ohne sich über dieses Etwas selbst genauere Rechenschaft zu geben. Man hatte nur das Gefühl, bei'm Alten könne es nicht bleiben, und so ward ins Unbestimmte hinein von den Einen auf diese, von den Andern auf jene Weise reformirt. Es ist nun das unläugbare Verdienst von Kant, daß er jenen Aufklärungsstrom wenigstens in ein fest eingedämmtes Bett leitete und dadurch die Ueberschwemmung zu verhüten suchte, die von der freigeistischen Litteratur her

*) s. Bd. I. Vorles. 12 — 16.

auch Deutschland bedrohte. So weit auch Kant von dem positiven Christenthum sich entfernte, so war doch (wie jeder Billige einsehn wird) sein Streben ein ganz andres als das eines Voltaire und der Encyklopädisten*). Wenn man sich gewöhnt hatte, das System dieser Philosophen, die alle Offenbarung verwarfen und sich nur an die Natur hielten, Naturalismus zu nennen, so wollte Kant das seinige von diesem getrennt wissen; er nannte es zum Unterschiede davon Rationalismus (Vernunftglaube). Sein Rationalismus sollte gleichsam in der Mitte schweben zwischen dem ungläubigen Naturalismus und dem übergläubigen Supranaturalismus. Kant giebt selbst in seiner Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Venunft, folgende Definition: „Rationalist ist derjenige, welcher blos die natürliche Religion für moralisch nothwendig, für Pflicht erklärt; er ist ein Naturalist, wenn er die Wirklichkeit aller göttlichen Offenbarung läugnet; ein reiner Rationalist, wenn er diese zwar einräumt, jedoch behauptet, daß ihre Kenntniß und die Annahme ihrer Wirklichkeit zur Religion nicht schlechterdings erfordert werde; endlich ein reiner Supranaturalist, wenn er den Glauben an dieselbe für unentbehrlich zur allgemeinen Religion erachtet.“ — Indessen hielt man sich nicht immer genau an die von Kant gegebne Definition, und bis auf den heutigen Tag ist es noch nicht gelungen, eine von Allen anerkannte bestimmte Worterklärung zu geben. Darum ist es höchst mißlich, an solche Namen, die so leicht Parteinamen werden und mit denen sich so bald falsche Nebenbegriffe verbinden, sich zu hängen und einzelne Personen darnach zu beurtheilen. Ich gestehe selbst, daß ich immer nur mit einigem Widerwillen diese Worte gebrauche**), und auch jetzt thue ich es nur, weil die Geschichte es fordert, daß sie genannt werden. Ich halte mich aber darum auch rein an die geschichtliche Erscheinung selbst, und schildere Ihnen den deutschen Rationalismus, wie er sich seit der Kantischen Periode in Deutschland ausbreitete, nicht nach dem, was er sein

*) In einigen Schriften, z. B. dem Streit der Facultäten, ließ Kant allerdings auch dem Spotte freien Lauf und ward ungerecht gegen Theologen und die Theologie.

**) Schleiermacher sagte, es werde ihm immer schon wunderlich zu Muthe, wenn er die Worte Ra- und Supra- daherrauschen höre!

wollte oder sein sollte, der Benennung und der Theorie nach, sondern nach dem, was er war und noch ist, wie er sich gab und noch giebt im kirchlichen Leben*); und da müssen wir denn sagen, daß es eine rohe und durchaus ungeschichtliche Vorstellung wäre, wenn wir (was so oft geschieht) den Rationalismus geradezu dem Unglauben gleichstellen, wenn wir ihn als eine dem Christenthum feindselige Richtung bezeichnen wollten. Jene Richtung, wie sie Voltaire und sein Anhang hervorgerufen hatte, hatte allerdings auch in Deutschland, besonders in manchen vornehmen Kreisen ihre Anhänger, und wir wissen ja, wie Friedrich der Große sie selbst befördert hatte; aber mit dieser frivolen, witzelnden, den Ernst des Lebens wegscherzenden Richtung machte der deutsche Rationalismus, dem viele der achtungswürdigsten Prediger und Theologen jener Zeit zugethan waren, keine gemeinsame Sache. Wenn jener frivole Naturalismus, wie wir ihn lieber nennen, das Christenthum überhaupt keiner nähern Betrachtung würdigte, sondern es höchstens nur zum Gegenstand seines Spottes machte, so erklärten sich dagegen die Rationalisten als die vernünftigen Freunde, als die aufrichtigen Anhänger und Beförderer der christlichen Religion. Wenn Jene glaubten, daß das Christenthum aufgehört habe zu sein und höchstens noch als ein verschollenes Mährchen die rohe Masse des Volks oder etwa Frauen und Kinder zu befriedigen vermöge, so bestrebte sich der deutsche Rationalismus, das Christenthum den Gebildeten zugänglich, es auch den denkenden Männern beliebt zu machen, dadurch, daß er es nach den Forderungen der Zeit einrichtete, es der Vernunft oder dem, was man nun eben Vernunft nannte, anbequemte. Diese Forderungen waren nun freilich bei Vielen äußerst bescheiden und gingen in der That nicht weiter als die der Naturalisten, nur daß sie ernster gemeint waren und auf eine strengere Sittlichkeit abzielten. Und so kam es denn auch bei dem Rationalismus dahin, daß im Grunde die Religion mehr nur die äußerliche Handhabe zur Moral wurde,

---

*) Bekanntlich sind Röhr und Wegscheider die eigentlichen Vertreter dieser Richtung, und so glaube ich auch, daß sie im Folgenden ihre Theologie wieder erkennen würden, wenn gleich auch Einiges in die Darstellung mußte mit aufgenommen werden, zu dem sie sich nicht bekennen, wie z. B. die natürliche Wundererklärung, die besonders in Paulus ihren Vertreter gefunden.

als die Wurzel eines tiefern religiösen Lebens, und daß das eigentlich Religiöse auf wenige abstracte Sätze zurückgebracht ward. Gott, oder noch lieber Vorsehung, Tugend und Unsterblichkeit (Vergeltung, Wiedersehn), das waren die Lieblingsideen, um die sich der rationalistische Religionsunterricht und die rationalistische Predigt bewegten. Besonders aber wußte die Moral ein breites Feld zu gewinnen. Mit dieser nahmen es aber die Rationalisten, wenigstens die edlern und bessern unter ihnen, die eigentlichen Vertreter der Richtung, sehr genau, es war ihnen in Allem redlicher Ernst. Je mehr die frivolen Deisten und Naturalisten den Glauben an einen die Schicksale der Menschen ordnenden, Gebet erhörenden Gott, den Glauben an eine ewige Bestimmung des Menschen und an ein Jenseits wegzuspotten suchten, desto eifriger bemühte sich der ernstere Rationalismus, diese Grundlagen des allgemeinen Wohles der Menschheit und des besondern eines jeden Einzelnen festzuhalten. Auch der Rationalist forderte Glauben, dem entschiednen Unglauben gegenüber, nur verlangte er einen vernünftigen Glauben, und das mit Recht. Aber nun kam es eben darauf an, was man Glauben und was man Vernunft nannte, und besonders hing von der Fassung der Vernunft auch die sogenannte Vernunftreligion und Vernunfttheologie ab. Schon Kant hat einen Unterschied zwischen Vernunft und Verstand gemacht. Er hatte Vernunft jenes Höhere in uns genannt, das uns über die Sinnlichkeit erhebt, während der Verstand nur das Sinnliche zu erkennen, zu begreifen, zu verknüpfen vermag. Aber schon ihm wird vorgeworfen, daß er in Beziehung auf das Uebersinnliche die Grenzen der Vernunft zu eng gefaßt und am Ende selbst nur einen verfeinerten Verstand aus ihr gemacht habe*). Die gewöhnlichen Rationalisten verfielen dann vollends in den Fehler, alles das als vernunftwidrig zu verwerfen, was dem gewöhnlichen hausbackenen Verstande nicht sogleich einleuchtete**). Damit wurde nun allerdings die Religion aus ihrem Heiligthum herausgerissen, der zarte Duft des Geheimnißvollen und Wunderbaren, der

---

*) S. hierüber besonders Jacobi in seiner interessanten Abhandlung: über den Versuch, die Vernunft zu Verstande zu bringen.

**) Daher die Abneigung des (vulgären) Rationalismus gegen alles Speculative, gegen alles nach innen Gekehrte, Mystische. An die Stelle des ächten

auf ihr und ihrer Geschichte liegt, ward nicht selten mit plumpen Händen verwischt, und die großen Gestalten, zu denen der alltägliche Menschenverstand sich in seiner Nüchternheit nicht zu erheben vermochte, wurden selbst in das Alltägliche herabgezogen. So wurde denn freilich ein Vernunft= oder vielmehr ein Verstandeschristenthum aufgestellt, das sich zu dem biblischen, dem historischen Christenthum nur wie ein blasser dünner Schattenstreif zu einem lebendigen farbenreichen Bilde verhielt. Der Rationalismus wollte nicht, wie der ungeschichtliche Naturalismus, sich von der Bibel und dem Christenthum losreißen; er lehnte sich an das geschichtlich Gegebene an, aber es war eben doch mehr nur ein äußeres Anlehnen an das Positive, als ein Verwachsen mit ihm und eine organische Durchdringung des Aeußern und Innern. Man nahm aus der Bibel, deren göttlichen Ursprung die Einen dahingestellt sein ließen, während Andere ihn beseitigten, nur das heraus, was der Moral oder der natürlichen Religion förderlich schien, das Uebrige ließ man bei Seite, oder man künstelte so lange an dem geschriebnen Worte, bis man das darin fand, was man darin finden wollte. Besonders mußten sich eine Zeitlang die Wunder, an welchen die neuere Aufklärung schon lange Anstoß genommen hatte, gefallen lassen, auf die Tortur gespannt zu werden. Sie gradezu als ungeschichtliche Dichtungen und Sagen zu verwerfen, dazu entschlossen sich damals die Wenigsten, sei es aus wirklicher Ehrfurcht vor der Schrift, sei es aus Furcht vor der öffentlichen Meinung. Man überredete sich also, es sei entweder an den betreffenden Stellen gar kein Wunder erzählt, man brauche nur anders zu lesen, anders zu übersetzen; man half sich mit orientalischer Bilder= und Gleichnißrede, die man in Prosa verdolmetschen müsse; oder man versuchte gar die unnatürlichsten natürlichen Erklärungen der Wunder. Wo Gott vom Himmel gesprochen, mußte es gedonnert und geblitzt, wo Engel er=

Vernunftgebrauchs, der in die Tiefen des Bewußtseins führt, trat sehr bald eine rationalistische Ueberlieferung, ein schon gemachtes und gemodeltes System der Denkgläubigkeit, das grade die, welche nicht denken wollten, die Denkscheuen und Denkfaulen, als einen bequemen Mantel sich umwarfen, der sie weniger genirte, als der enge Kirchenrock der Orthodoxie. So wurden Wegscheiders Institutiones für manchen ein symbolisches Buch, so gut als früher die Concordienformel, und das Anathem von Weimar ward ebenso gefürchtet, wie einst das von Wittenberg, von Genf oder — von Rom.

schienen, mußte eine optische Täuschung gewaltet haben. Die neuern Entdeckungen in der Naturkunde, Electricität, Magnetismus u. s. w. mußten aushelfen, wo die Grammatik zu kurz kam; und so wurde bald, indem man dadurch die Bibel dem Spott zu entziehen meinte, selbst wieder den Spöttern ein weites Feld geöffnet. Das sahen denn auch grade die Vernünftigen und Mäßigern ein, diese verzichteten auf die natürliche Erklärung, und ließen die Wunder, als nicht zum Wesen der Religion gehörend, einfach dahingestellt. Wie den Wundern in der äußern Welt, so erging es den Wundern in der innern. Was die Bibel dem Geiste Gottes zuschrieb und seinen außerordentlichen Gnadenwirkungen, das war jetzt eben die Wirkung der Vernunft. Wiedergeboren werden aus dem Geiste hieß so viel als ein vernünftiger, sittlicher, ein ehr- und brauchbarer Mensch werden; und wenn Paulus spricht: Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht, Christus, so war dieß nur eine verblümte orientalische Redensart um zu sagen: Ich vermag alles durch meine Vernunft, durch den Aufschwung meiner sittlichen Natur, der das Beispiel Jesu ermunternd zu Hülfe kommt. Wer mehr als dieß hinter solchen Ausdrücken suchte, wurde als Mystiker, als Schwärmer bezeichnet. Daß nun auch die Gnadenmittel, das Gebet und die Sacramente, mehr zu Stützen der Tugend gemacht und der ganze christliche Gottesdienst zu einer Schule der Moral heruntergeschätzt wurde, deren der weiter Geförderte entbehren könne, daß das eigentlich Erbauliche, das in der Gemeinschaft des Geistes liegt, dabei zurücktrat und die kahle Verständigkeit alles Bedeutsame und Sinnvolle des Cultus verdrängte, läßt sich erwarten. Aber bei alle dem würden wir — ich wiederhole es — dem Rationalismus Unrecht thun, ihm eine offene oder geheime Feindschaft gegen das Christenthum vorzuwerfen. Daß ihm bei seiner nüchternen Denkweise die Person Christi nicht das sein konnte, was sie von jeher dem Glauben der Kirche war, werden wir aus dem Bisherigen allerdings von selbst abnehmen. Aber Jesus von Nazareth, der Gesandte Gottes, der weise, fromme Lehrer, der Aufklärer des Judenthums, der den Aberglauben und das Pfaffenthum der Pharisäer bekämpft und den Heldentod der Ueberzeugung gestorben, blieb auch dem Rationalismus eine hohe, ehrwürdige Gestalt, die nur darum von den Ungläubigen so verspottet werde, weil man sie ungehöriger Weise

mit einem Nimbus von Geheimniß umgeben habe, den der Rationalismus wegzuheben berufen sei. Würde man — so urtheilte der Rationalismus von seinem Standpunkte aus — alle Bestimmungen über die höhere Würde Jesu, über seine Natur, seine Abkunft u. s. w. weglassen, und sich einfach an seine Aussprüche über Gott und Unsterblichkeit, an seine unübertreffliche Sittenlehre und an sein Beispiel halten, so wäre damit dem Christenthum mehr gedient, als mit jenen Dogmen. Als dem Stifter der Religion, als dem Edelsten der Menschen, als dem, den die Vorsehung vor Allen auserſehen hat, durch ihn die Welt durch Weisheit und Tugend zu beglücken, gebührt ihm die höchste Ehrfurcht, der reinste, aufrichtigste Dank. Nach Christus will auch der Rationalist genannt sein. Er erblickt in Jesu sein Vorbild. Hat doch auch Jesus, als ein ächter Rationalist, den Aberglauben und das Satzungswesen der Pharisäer bekämpft und der gesunden Vernunft des Volkes zu ihrem Rechte verholfen! In der Bergpredigt, in den sinnreichen Sprüchen und Gleichnissen Jesu findet der Rationalist die herrlichste Ausbeute für die Sittenlehre. Das Beispiel Jesu ist ihm das erhabenste, das die Geschichte bietet. Sein Tod ist der Tod des sittlichen Märtyrers, der Tod der Ueberzeugungstreue. Seine Auferstehung, an welche der Rationalist als eine geschichtliche Thatsache glaubt*), ist ihm der glänzendste Beweis einer über dem Werke Jesu wachenden Vorsehung und der deutlichste Wink, daß Gott eben diesen Jesus der Menschheit zu ihrem Lehrer und Seligmacher gegeben habe; denn auch der Rationalist eignet sich den Satz zu, daß in keinem Andern Heil zu finden, als in Christo, insofern die Menschen eben durch die Befolgung der Lehre Jesu ihr zeitliches und ewiges Wohl befördern, und, insofern die von Jesu gestiftete religiöse Gemeinschaft eine von Gott selbst gewollte und verordnete Anstalt ist, dem religiösen Leben des Einzelnen zu seiner Entwicklung zu verhelfen. — Dieß ist, ohne Verschönerung, aber auch ohne Ueber-

*) Freilich hat er es auch hier nicht an Versuchen fehlen lassen, die Auferstehung Jesu, wo nicht natürlich zu erklären, doch auf natürliche Weise vermittelt zu denken. Immerhin bleibt sie ihm etwas Factisches, Providentielles. Von Mythen und Visionen hält sich der genuine Rationalismus fern. Dieß hängt mit seinem persönlichen Gottesglauben zusammen, der ihn, wie wir später sehn werden, von dem Pantheismus (speculativen Rationalismus der neuesten Zeit) trennt.

treibung und Entstellung das Bild des Rationalismus, wie er sich zunächst in der Kantischen Periode über einen großen Theil von Deutschland verbreitete, wie er sich dann durch die theologische Wissenschaft weiter ausbildete und zum Theil auch läuterte, und wie er noch jetzt, doch mehr nur unter dem ältern Geschlechte der Theologen und auch unter vielen Gebildeten und Halbgebildeten, seine Anhänger hat. Es versteht sich von selbst, daß das hier im Allgemeinen gezeichnete Bild in sehr verschiedenen Nüancen und Schattirungen sich darstellen, sich bei den Einen bis zum Zerrbild verunstalten, bei den Andern bis zu einem gewissen Grad der Idealität sich erheben, bei den Einen wieder in den puren Naturalismus zurücksinken, bei Andern sich der geistigern und lebendigern Auffassung nähern konnte, die eigentlich als die vernünftige mit Recht Rationalismus heißen würde, wenn man, wie schon bemerkt, blos nach der sprachlichen Ableitung sich richten dürfte. Wie es übrigens bei allen Parteinamen geht, so auch hier. Die Verschiedensten werden hier oft unter einen Hut gebracht; und wie es bei den Orthodoxen, bei den Mystikern und Pietisten edle und unedle Gefäße gab, solche, denen es mit der Wahrheit oder mit dem, was sie für Wahrheit hielten, Ernst war und Andre, die nur mit ihr spielten, solche, denen es um das Wohl der Brüder zu thun war und Andre, die nur ihre Ehre und ihren Vortheil suchten, so war es auch bei den Rationalisten. Es giebt einen Rationalismus der Trivialität, den man auch wohl den vulgären Rationalism genannt hat, und einen höhern, idealen, den wir den Humanitätsrationalismus nennen möchten, und diesem waren damals und sind noch jetzt viele edle Menschenfreunde zugethan. Wer es läugnen wollte, daß es auch unter den Rationalisten pflichttreue, eifrige Seelsorger, ernste, gewissenhafte Prediger gegeben habe, die vor allem das selbst zu üben suchten, was sie Andern empfahlen, und welche daher die Achtung und Liebe ihrer Gemeinden und aller derer, die ihr Thun und Lassen beobachteten, in hohem Grade genossen, wer dieses läugnen oder alles nur auf verwerfliche Gesinnung des Stolzes und Eigennutzes zurückführen wollte, der müßte manche Erinnerung des Jahrhunderts, manche edle und tüchtige Namen auslöschen, denen wir nun einmal unsre Achtung nicht versagen können. Ehe man hier zu Gericht sitzen und Andre verdammen will, muß man sich erinnern, daß ja der Ein-

zelne meist von seiner Zeit getragen wird und daß die Zeit selbst wieder bedingt ist durch das, was ihr voranging, daß es Uebergangsperioden giebt in der Geschichte, in welche der Einzelne mit seinem Denken und Handeln verflochten ist: und für eine solche Uebergangsperiode halten wir eben die des Rationalismus. Zeigte sich doch die vorherrschende Richtung des Verstandes damals nicht auf dem Gebiet der Religion allein, sondern auch auf andern Gebieten. Nicht das Christenthum nur, auch andre Erscheinungen der Geschichte wurden von jener Zeit mit einseitiger Verständigkeit aufgefaßt. Auch die Religionen andrer Völker galten meist nur als Erzeugnisse einer abergläubisch wuchernden Phantasie, oder gar eines schlau berechneten Priesterbetrugs. Die Kunst war in ihren tiefsten Beziehungen verkannt; sie galt höchstens als eine schale Nachahmung der Natur, und die Natur hinwiederum selbst wurde von Vielen mit todten, seelenlosen Augen betrachtet, so daß der Vorwurf, den Schiller in den Göttern Griechenlands dem Christenthum macht, weit mehr auf den Rationalismus zurückfällt, nach welchem in der That alles in der Natur sich nach unwillkürlichen mechanischen Gesetzen wie von einer Spindel abdrehte. Ja, was das Auffallendste ist, die rationalistische, d. h. (nach dem einmal angenommenen Sprachgebrauch) die trockne verständige, aller Poesie entleerte, mechanische Denkweise hatte sich zu jener Zeit auch derer bemächtigt, die in christlicher Beziehung gegen den Rationalismus auftraten, der sogenannten Supranaturalisten. Diese, wenn gleich die Gegner der Rationalisten im theologischen Felde, standen doch meist mit ihnen auf demselben Boden. Auch ihnen war die Natur eine todte, von dem Schöpfer ein- für allemal hingestellte Maschine, auch ihnen fiel alles unbequem, was nicht mit dem Verstande sich begreifen ließ, und wenn sie sich auch dazu bequemten das anzunehmen, was über die Vernunft hinausging, so thaten sie es nicht sowohl aus Sinn für das Wunderbare und Geheimnißvolle und aus Vorliebe dafür, als vielmehr lediglich aus Gehorsam gegen das Gebot, aus Furcht, die Majestät Gottes durch ihren Unglauben zu beleidigen. Lieber hätten auch sie im Grunde eine durch und durch begreifliche Religion gehabt; aber da es nun einmal Gott gefallen, die höhern Einsichten auf außerordentlichem Wege, durch Offenbarung, uns zukommen zu lassen und diese Offenbarung durch Wunder zu

stützen, so waren sie bescheiden genug, ihre Vernunft unter den Glauben gefangen zu nehmen und sich in die gebotene Nothwendigkeit zu fügen. Die Natur war für sie ebenso todt und gottesleer, ebenso bewegungs- und geistig bedeutungslos wie für die Rationalisten; nur nahmen sie an, daß Gott bisweilen in die starren Gesetze derselben eingreife und ein Rad der Maschine anders lenke, um ein Wunder zu thun. Da sie aber die innern Geisteswunder, die Gnadenwirkungen, nicht auf eine ähnliche mechanische Weise erklären konnten, so gaben sie diese gleichfalls preis und neigten sich mit geringen Abänderungen ihren Gegnern zu; nur daß sie daneben die Lehre von der einmal geschehenen Erlösung durch Christum, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben als gegebnes Dogma festhielten; während ihre anderwärts her, meist aus heidnischen Systemen entlehnte Moral unabhängig von diesem Glauben neben demselben herlief, statt sich lebendig aus ihm zu entwickeln. Als Vertreter dieser Art von Offenbarungsglauben (Supranaturalismus) erscheint uns der zugleich als Kanzelredner berühmte, als Mensch und Christ höchst achtungswerthe Reinhard. Wir wollen, um den Rest dieser Stunde noch durch ein persönliches Bild zu beleben, von diesem sehr verdienstvollen Manne und seiner Denk- und Lehrweise noch einiges mittheilen, wobei wir uns großentheils an seine eignen Geständnisse halten *).

Franz Volkmar Reinhard wurde geb. den 12. März 1753 zu Vohenstrauß, einem Marktflecken im Herzogthum Sulzbach, wo sein Vater Prediger war. Die Verstandesrichtung war schon bei'm Vater durchaus vorherrschend. Eine streng logische, alles genau bestimmende Eintheilung galt ihm für die Haupttugend einer guten Predigt, und für diese schöne Tugend der Ordnung wurde denn auch frühe der Sinn des Knaben empfänglich gemacht. Dieser brachte es mit 10 bis 12 Jahren dahin, daß er eine in der Kirche angehörte Predigt seines Vaters bei'm Nachhausekommen ihren Hauptsätzen nach wieder niederschreiben konnte. „Von dieser Zeit an“, sagt Reinhard selbst, „war jede Predigt für mich verloren, die entweder keinen Plan hatte oder deren Plan ich nicht zu fassen vermochte, und dieß war eine

*) Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend. 2. Aufl. Sulzb. 1811.

Hauptursache, warum ich den meisten Predigten, die ich in der Folge an mancherlei Orten hörte, keinen Geschmack abgewinnen konnte.“. Wir sehen also hier bereits ein Uebergewicht des Verstandes, und zwar blos des logisch ordnenden, des rein formellen Verstandes über die übrigen Seelenfähigkeiten. Ein Knabe von 12 Jahren, dem keine Predigt einen Eindruck macht, als eine streng logisch geordnete, während sonst grade in diesem Alter die Einzelheiten, die Kraftstellen sich der Phantasie und dem Gemüth einprägen, ist immerhin eine merkwürdige Erscheinung. Sie hängt unläugbar mit verwandten Zeiterscheinungen zusammen. Ob wohl ein Augustin, ein Luther, ein Arnd oder Spener, ein Zinzendorf oder Lavater oder Herder Aehnliches von ihren Jugendeindrücken zu erzählen hätten! Von Kant könnten wir's uns eher denken. Auch die weitere Bildung Reinhards zielte vorzüglich auf eine solide Verstandesbildung ab. Seine Denkkraft erstarkte an dem Studium der Alten, und wenn auch in dem Jüngling der Sinn für Poesie sich regte, so war es doch eigentlich zunächst die verständige, reflectirende Poesie eines Haller, die, wie er selbst gesteht, mehr auf seine Vernunft, als auf seine Phantasie gewirkt habe, und von der er sogar, naiv genug, eine gewisse Trockenheit seines Stils herleitete; mehr wirkte Klopstock, mit dessen Messiade er auf dem Gymnasium zu Regensburg bekannt wurde, auf seine Einbildungskraft; aber doch nur einseitig auf diese, so lange sie eben in Spannung war, und jedenfalls war durch die streng philologische Zucht, die auf dem Gymnasium herrschte, durch die lateinische Schürbrust (wie Reinhard sie selber nennt), dafür gesorgt, daß diese Spannung nicht zur Ueberspannung wurde. Neben der philologischen Zucht ging auf den deutschen Gymnasien jener Zeit die kirchliche her, die sich durch regelmäßigen Besuch des Gottesdienstes kund gab. Beide Elemente aber, das heidnisch-philologische und das christlich-kirchliche, waren streng gesondert, sie traten in keine lebendige Berührung zu einander, es kam weder zu einer lebendigen Anschauung des Heidenthums in der Schule, noch zu einer lebendigen Anschauung des Christenthums in der Kirche; beides wurde als ein gegebner Stoff behandelt, jedes in seiner Besonderheit, ohne daß bei der meist trocknen Behandlung das Eine wie das Andre in Fluß gesetzt worden wäre; daher konnten auch beide Elemente gefahrlos neben einander hergehen ohne sich zu stören, und so war es auch bei Rein-

hard. Den besten Schatz hatte Reinhard von Hause mitgebracht: die Bibel. Diese hatte er schon als Knabe von 5 Jahren zu lesen angefangen, und zwar von vorn bis hinten, und keinen Tag ausgesetzt. Diese gute Uebung setzte nun auch der Jüngling auf dem Gymnasium fort. „Nach der Bibel griff ich," erzählt er uns, „so oft ich mich belehren, ermuntern oder trösten wollte, und da fand ich alles, was ich brauchte in so großem Ueberflusse, daß es mir gar nicht beifiel, auch nach andern Mitteln der Erbauung mich umzusehn." Ja, es ist auffallend, daß eben der Mann, der nachher auf längere Zeit den Ruf des ersten aller deutsch-protestantischen Kanzelredner hatte, gegen das Lesen von Predigten Abneigung empfand, noch auffallender, daß er grade um diese Zeit in seinem Berufe Prediger zu werden wankend gemacht wurde, woran freilich auch seine schwächliche Gesundheit Schuld war. Gleichwohl trat er das theologische Studium an auf der Universität Wittenberg. Indessen waren es auch hier wieder mehr die gelehrten als die praktischen Studien, denen er oblag, und auch da waren vor Allem die Alten (die Griechen und Römer) seine Lehrmeister. Reinhard rühmt es uns vorzüglich, wie Demosthenes sein Muster gewesen bei dem Studium der Beredsamkeit, und wer wird es läugnen, daß das Studium der Alten von jeher bildend und reinigend auch auf den christlichen Redner gewirkt hat? Das hat namentlich der gesunde Sinn der Reformatoren anerkannt, und die gediegene, von allem falschen Prunk entfernte Sprache Reinhards selbst legt für das Wohlthätige dieses Studiums der Alten das beredteste Zeugniß ab. Gleichwohl darf auch wieder nicht verkannt werden, daß die christliche Predigt ihrer Natur nach doch auf etwas ganz anderm ruht und auf einen ganz andern Zweck hinarbeitet als die Reden eines Cicero und Demosthenes. Darauf hat Herder ebenso wahr, als geistreich hingewiesen, während Reinhard, wie uns dünkt, nur zu sehr und zu sclavisch an dem Muster der alten Redner festhielt. So bildete er auch seine Moral großentheils nach den vorhandenen Moralsystemen eines Aristoteles, Arrian, Seneca aus, und suchte diese aus dem Heidenthum stammende Moral mehr auf dem äußerlichen Wege der Combination mit der biblischen und christlichen Moral zu vereinigen, als daß er sich des christlichen Princips in seinem Unterschied vom heidnischen und in seiner Tiefe bemächtigt hätte. (Die mystische Philosophie von Cru-

sius, die auf einen solchen selbstständigen Bau es anlegte, hatte nur vorübergehend auf ihn gewirkt.) Bei dem ruhigen gelehrten Gange, den Reinhard in seinen theologischen Studien verfolgte, scheinen überhaupt jene Kämpfe nicht stattgefunden zu haben, die so mancher junge Theologe in seinen Studienjahren zu bestehen hat; ihm war der Kampf vorbehalten für die entscheidenden Jahre der amtlichen Wirksamkeit.

Nachdem er einige Zeit an der Universität philosophische Collegien gelesen hatte, ward er nämlich 1782 Doctor und ordentlicher Professor der Theologie, und jetzt erst, wo die Pflicht es forderte, mit einer bestimmten Ueberzeugung hervorzutreten und diese zu lehren, jetzt erst macht sich die Nothwendigkeit des Kampfes auch in seinem Innern geltend. Jetzt erst wurde ihm die Frage, mit der er sich bisher nur wie mit einem andern philosophischen Problem in der Theorie beschäftigt hatte, die Frage, wie sich Vernunft und Philosophie zur Offenbarung verhalten, zur eigentlichen Lebens- und Gewissensfrage. Hören wir ihn selbst darüber. „Ich strebe," so bezeugt uns der redliche Mann in seinen Selbstgeständnissen, „ich strebe vergeblich den traurigen, mit jedem Morgen, bei jeder Vorbereitung auf meine Vorlesungen sich erneuernden, oft die höchste Verlegenheit und Rathlosigkeit herbeiführenden Kampf zu beschreiben, in welchen ich mich verwickelt sah. Vor dem Gedanken, einem schädlichen Irrthume das Wort zu reden und die Jugend damit anzustecken, zitterte ich. Gleichwohl waren mir tausend Dinge, von denen ich sprechen, über die ich mich erklären sollte, so problematisch, daß ich es noch zu keiner gewissen Ueberzeugung hatte bringen können. Mit Thränen in den Augen und mit dem feurigsten Gebete zu Gott, er möchte mich so leiten, daß mir wenigstens nichts für Religion und Sittlichkeit Gefährliches entfallen möchte, ging ich also, wenn die Stunde, die mich ins Collegium rief, bereits geschlagen hatte, oft noch in meinem Zimmer auf und ab, und nicht selten hatte ich die größte Mühe, zu verhüten, daß meine innere Unruhe meinen Zuhörern nicht sichtbar wurde. Bei der gänzlichen Ungewißheit, welche um diese Zeit in meiner ganzen Erkenntniß herrschte, und die mir selbst das zweifelhaft machte, was ich sonst für unumstößlich gewiß gehalten hatte, standen jedoch zwei Grundsätze unerschütterlich fest, die Grundsätze, mich in der Philosophie für nichts zu erklären,

was meinem sittlichen Gefühl widersprach, und in der *Theologie* nichts zu behaupten, was mit den klaren Aussprüchen der Bibel stritt. Das Letztere," sagt er, „hielt mich auf einem *Mittelweg*, wo ich hinlängliche Freiheit zum Prüfen hatte, ohne mich allzuweit verirren zu können. Daß hiebei ein *Vorurtheil der Jugend* mitwirkte, will ich nicht in Abrede sein. Da ich die Bibel schon als Kind gelesen, sie als *Wort Gottes an die Menschen* gelesen, und sie so zu gebrauchen nie aufgehört hatte, so war sie mir so heilig, ihr Ansehen war mir so entscheidend geworden, daß ein Satz, der ihr widersprach, mein Religionsgefühl so sehr empörte, als eine unsittliche Behauptung meinen moralischen Sinn . . . . Es war mir *Gewissenssache*, mich in keinen Streit mit einem Buche zu verwickeln, das einem so großen Theil unseres Geschlechts ein von Gott selbst herrührender Unterricht ist, dessen göttliche Kraft ich so oft an meinem eignen Herzen empfunden hatte, und für das sich mein ganzes Gefühl immer entscheidender erklärte. Ich war noch überdieß in einer Kirche geboren, die das eigentliche Reich der Schrift ist, wo sie allein und unbeschränkt herrscht, und den ganzen Lehrbegriff bestimmt. Dieser schien mir auch der Schrift, wenn man nicht an ihr künstelt und sie gewaltsam verdreht, weit gemäßer zu sein, als der Lehrbegriff irgend einer andern christlichen Religionspartei. Daher kam es denn, daß ich, so groß auch die Gährung in meinem Innern war, und so lange ich auch mit Zweifeln aller Art zu kämpfen hatte, dennoch den Lehrbegriff der *evangelischen* Kirche gleich von Anfang an nicht nur vortragen *konnte*, sondern wenn ich gewissenhaft handeln wollte, auch vortragen *mußte*. Natürlich geschah dieß in der Folge immer gründlicher und mit immer größerer Freudigkeit, weil ich mich immer mehr überzeugte, in seinen wesentlichen Bestandtheilen sei er die wahre Lehre der Schrift und zu tief in derselben gegründet, als daß man ihn in derselben verkennen oder durch Künste der Interpretation daraus verdrängen könnte." Dieses Geständniß des berühmten Mannes ist uns nun höchst merkwürdig sowohl zu seiner eignen Charakteristik, als zur Charakteristik der damaligen Zeit und namentlich jenes sogenannten Supranaturalismus, von dem wir zuvor sagten, daß er mehr aus Gewissenhaftigkeit, als aus freier, innerer Neigung zum Bibel- und Offenbarungsglauben sich bekannt habe. Die Gewissenhaftigkeit ist überaus ehrenwerth, und ehren-

werth jenes Geständniß von dem Kampfe, den das redliche Gemüth zu bestehen hatte. Aber ein freudiger Sieg folgte doch auf diesen Kampf nicht. Es wurde mehr ein friedliches Abkommen mit der Bibel getroffen, als daß es zu einem freudigen Bewußtsein, zu einem rechten Genuß ihrer Herrlichkeit gekommen wäre. Ein Vorurtheil der Jugend nennt Reinhard selbst seine Ehrfurcht vor der Schrift; er hält es für gefährlich, für mißlich, mit ihr in Streit zu gerathen, er geht ihr, so gut er kann, aus dem Wege, und so vertraut er auch mit ihr von Jugend auf ist, so sehr er den wohlthätigen Einfluß derselben auf seine Gesinnung rühmt, so ist sie ihm doch mehr eine fremde Macht, die er nicht beleidigen, mit der er es nicht verderben, als eine Freundin, die er um keinen Preis verlassen will. Wenigstens liegt in dem Geständnisse (so frei und offen es ist) etwas Peinliches, mehr dem ehrlichen Gewissen Abgedrungenes, als daß es frei der Brust entströmte. Die Bibel hat dabei mehr einen negativen, abwehrenden Werth, als einen positiven, bestimmenden. Sie ist mehr Schranke, der forschenden Willkür gegenüber, als daß sie die lebendige Quelle wäre, aus der das Gemüth mit Freuden schöpft. Nicht als ob der fromme redliche Denker nicht auch den Segen der Schrift an seinem Gemüth erfahren hätte, davon legt sein ganzes musterhaftes Leben die schönsten Zeugnisse ab. Aber es ist, als ob er sich scheute, diese Gemüthserfahrung voranzustellen und sich so dem Vorwurf des Mysticismus preiszugeben. Alles sollte als Resultat nüchterner Prüfung, ja nicht als der Sieg einer Gefühlsstimmung erscheinen, der mächtiger ist als alles Räsonnement: denn vor dem Gespenste des Mysticismus graute dem offenbarungsgläubigen Reinhard so gut, als nur irgend einem Rationalisten. Diese mehr äußerliche Stellung zur Schrift, als einem bloßen Regulativ unsrer Denkweise, fällt uns denn auch besonders auf in Reinhards Predigtweise, von der wir, in Verbindung mit andern Erscheinungen der Zeit, in der nächsten Stunde werden zu reden haben.

Sechste Vorlesung.

Reinhards Predigtweise. — Niemeyer, Tzschirner, Ammon. — Einfluß der neuern Litteratur auf Religion und Theologie. — Schiller und sein Verhältniß zum Christenthum.

Wir sind in der letzten Stunde mitten in dem Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus stehen geblieben, aus welchem das Bild Reinhards uns als das Bild eines Mannes sich hervorhob, der, nach ernstem, gewissenhaftem Kampfe, sich zum Supranaturalismus, d. h. zu einem strengen Offenbarungsglauben bekannte. Wir fanden demnach Reinhard auf dem Standpunkt des conservativen Protestantismus, gegenüber dem negativen Rationalismus. Wir haben aber zugleich bemerkt, wie Reinhard bei seiner überwiegenden Verständigkeit, bei seinem einseitigen Anschluß an die klassischen Muster des Alterthums, bei seiner Abneigung gegen alles tiefer gefaßte Poetische *), bei seiner Furcht vor allem, was als Mysticismus konnte gedeutet werden, doch auf demselben Boden der Trockenheit stand wie die Rationalisten. Seine Lebensanschauung ist im Grunde eine durch und durch rationalistische, wenngleich seine Dogmatik einer streng biblischen Orthodoxie huldigt. Der tiefere Bibelgeist in seiner ursprünglichen Lebensfrische, wie ihn Herder mit orientalischer Sympathie zu ergreifen wußte, verflüchtigte oder verhärtete vielmehr sich auch unter

*) Man sehe z. B. seinen Brief an Pölitz über das Ideale, in Pölitz Leben und Wirken Reinhards (Leipzig 1815.) S. 224 ff., und ebenso sein Urtheil über F. Jacobi, den er nun einmal nicht zu fassen im Stande war. Ebend. S. 297.

seinen Händen in den abstracten, farblosen Begriff, und so wenig Reinhard ein eigentlicher Anhänger der Kantischen Philosophie war, so ist doch eine gewisse Verwandtschaft zwischen der Kantischen und der Reinhardschen Denkweise nicht zu verkennen. Reinhards Supranaturalismus ist ein äußerlicher, der das Geschichtliche der Bibel und einzelne Aussprüche ängstlich festhält, darüber aber doch den Genius der Schrift an sich vorüberfliegen läßt. So hält er, um nur eins anzuführen, die Geschichte vom Sündenfall allerdings für eine wirkliche Geschichte; aber um sich den Eintritt des Todes in der Welt, der auf die erste Sünde folgte, erklärlich zu machen, nimmt er zu der wunderlichen Annahme seine Zuflucht, der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen sei ein ganz gewöhnlicher Giftbaum gewesen, und das Essen von der Frucht habe den Tod als natürliche Folge nach sich gezogen. Hier hat also doch wohl selbst den Rationalismus (d. h. die Verstandesklügelei) den redlichen Mann beschlichen, und der Trieb, ein Wunder zu erklären, hat ihn selbst ins Wunderliche und Abenteuerliche geführt. Er hat die Schale gerettet, und den Kern, das eigentliche Dogma, auf das es ankommt, preisgegeben. So ließen sich noch mehrere Beispiele aus Reinhards Glaubenslehre anführen, wie nüchtern er das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschengeist behandelt, u. a. m. Doch am meisten tritt eine gewisse Verwandtschaft zu der rationalistischen Denkweise in Reinhards Predigten hervor, von denen wir jetzt noch zu reden haben.

Es gab eine Zeit, in der Reinhards Predigten unbedingt den jungen Theologen als Musterpredigten empfohlen wurden, und noch jetzt sind sie bei Vielen sehr geschätzt. Sie verdienen es auch in mancher Hinsicht. Es spricht sich in ihnen ein ernster sittlicher Sinn, eine ungeheuchelte Frömmigkeit und eine Gediegenheit der Lebensansicht aus, wie sie nur auf dem Wege der eignen Frömmigkeit und des sittlichen Kampfes gewonnen wird. Ein reicher Schatz von Menschenkenntniß thut sich uns in ihnen auf; die Sprache ist würdig, edel, gedrungen, nichts Ueberflüssiges, nichts Geziertes, nichts Ueberspanntes, und was diese Predigten besonders auch noch geschichtlich wichtig macht, ist, daß sie großentheils die mächtigen Zeitereignisse ergreifen, welche Deutschland und in Deutschland wieder das hartbedrängte Sachsen betrafen. Ein Theil dieser Predigten fällt noch in die Wittenbergische Zeit, die

meisten aber hat Reinhard in seiner Stellung als Oberhofprediger zu Dresden gehalten, welche Stelle ihm im Jahr 1792 war übertragen worden, und die er bis zu seinem Tode, im Jahr 1812, mit vielem Segen bekleidete. — Reinhard bahnt sich in seinen Predigten den Weg zum Herzen lediglich durch einen streng logisch fortschreitenden, alles genau zergliedernden Verstand. Diese Behandlungsweise, die alles Poetische, alles Bildliche, alles Anschauliche geflissentlich vermied, die somit auch das Bibelwort erst seines bildlichen Ausdrucks entkleiden zu müssen glaubte, um es in irgend einen abstracten Satz zu verwandeln, fand jetzt bei denen, die sich über die Religion der Masse erhaben dünkten und sich zu den Gebildeten zählten, immer mehr Beifall. Reinhard wurde als Muster aller Muster empfohlen, und natürlich oft schlecht genug und am unrechten Orte nachgeahmt. So kam es denn bald so weit, daß, wenn auch eine Predigt noch so farblos, noch so trivial und ideenleer dem Inhalte nach war, sie doch wenigstens bei den Recensenten ihr Glück machte, wenn sie gut disponirt, d. h. gut abgetheilt, gut ausgemessen und ausgezirkelt, jeder Theil accurat so groß, als der andere, jeder Haupttheil wieder hübsch in seine Nebentheile zerlegt, und vor allem das Thema der Predigt in einen kathedermäßigen Lehrsatz verwandelt war, der am schönsten mit einem „Daß" begann. Wehe aber dem, der etwa eine bildliche Redeweise bildlich beleuchtet, der das Skelet der logischen Eintheilung mit Fleisch und Blut bekleidet hätte; er konnte sicher sein, als ein Mystiker, als ein „Nebler und Schwebler" verschrieen zu werden. Darum wurde von Lavaters und Herders Predigten in jener Zeit der Verstandesdürre so wenig gerühmt, und ihrer so wenig geachtet *). Wie groß aber die Pedanterei jener Zeit war, davon mag als Beispiel dienen, daß ein Kritiker es selbst an Reinhard tadelte, daß er einst eine seiner Predigten mit drei kurzen Silben angefangen! Solche Lappalien galten für homiletische Weisheit **). Natürlich, daß die Nachahmer immer mehr den äußern Zuschnitt der Reinhardschen Predigten kümmerlich nachzubilden ver-

*) Ja noch in einer der neuesten Geschichten der christlichen Homiletik von Lentz (Braunschw. 1839. II.) wird Herder mit Stillschweigen übergangen, und von Lavater in einer Weise geurtheilt (II. 330), die nur einen Beweis zu dem oben Gesagten ablegt.

**) Siehe Pölitz in der angef. Schrift.

suchten; die Fülle der Ideen, die wir Reinhard im Mindesten nicht absprechen wollen, schien ihnen bereits durch den Meister erschöpft, daher denn sogar in allem Ernste von einer Gefahr gesprochen wurde, „sich auszupredigen"; wogegen man es dann wieder nicht an Recepten gegen dieses homiletische Zehrfieber fehlen ließ. Keine Zeit war reicher an Predigerjournalen und Predigermagazinen als diese. Je mehr man sich aus der Schrift herausgepredigt hatte und in sie hinein nicht wieder den Weg fand, desto größer wurde der Mangel am Brauchbaren und der Ueberfluß am Unbrauchbaren, und auf manche Prediger jener Zeit durfte man wohl, ohne ihnen Unrecht zu thun, das Wort anwenden: mich, die lebendige Quelle, haben sie verlassen und sich löchrichte Brunnen gegraben, die kein Wasser geben. Fern sei es von uns, diesen Vorwurf dem würdigen Reinhard zu machen. Im Gegentheil, Reinhard schöpfte fortwährend aus der Bibel, und nach nichts trachtete er mehr, als nach rein schriftgemäßer Predigt. Aber um so auffallender ist es, wie grade Reinhard bei seinem strengen Bibel- und Offenbarungsglauben dennoch durch seine Predigtweise dem Rationalismus erst recht auf die Füße half. Dieß geschah namentlich durch seine bis zur Künstelei getriebene Kunst, dem gegebnen Bibeltext, von dem er ausging, eine geistreiche Wendung zu geben und ein ganz unerwartetes Thema daraus herzuleiten. Reinhard ging wohl immer von der Bibel aus, aber er ging nur zu sehr aus von ihr, er blieb nicht in ihr stehen, er betrachtete den gegebnen Text mehr als eine äußerliche Handhabe, recht eigentlich als Prätext, um sich eines allgemeinen Satzes zu bemächtigen, der wohl auch in der Bibel gegründet, aber doch eben nicht aus ihr geschöpft war. So will es uns bisweilen vorkommen, als sei der Text ihm das Schwungbret gewesen, von dem er so weit als möglich loszukommen suchte durch die Schnellkraft seines Geistes. Und wie es denn bei großen Männern nichts Seltnes ist, daß sie grade in ihre Fehler verliebt sind, so sehen wir auch, daß Reinhard auf diese Kunst sich nicht wenig zu gut gethan. Ja, in seinen Geständnissen giebt er uns selber Aufschluß, wie er zu dieser Fertigkeit und Gewandtheit in Auffindung von seltsamen und überraschenden Themen gelangt sei. Die in der lutherischen Kirche übliche Sitte, ja der eigentliche Zwang, alljährlich wieder über dieselben vorgeschriebenen Perikopen predigen zu müssen, dient ihm dabei allerdings zur nicht geringen Entschuldigung,

und wir können das Princip, von dem er ausging, dem Text so viel neue Seiten als möglich abzugewinnen, nur loben. Aber es waren nicht neue Seiten, die er dem Ganzen abgewann, es waren die äußersten Zipfel des Mantels, die er kaum mit den Fingerspitzen berührte und an die er dann irgend einen moralischen Gedanken anknüpfte, wie die Schleppe ans Kleid. Wenn z. B. aus der Heilung des Taubstummen die Pflicht abgeleitet wird, unsern Handlungen eine gewisse Feierlichkeit zu ertheilen (weil Jesus die Heilung mit einigen Ceremonien verband), oder wenn bei der wunderbaren Speisungsgeschichte, welche die Evangelisten uns erzählen, die Bemerkung gemacht wird, es sei schwer gewesen, an einem abgelegenen Orte ohne polizeiliche Aufsicht einige tausend Menschen einige Tage lang in Ordnung zu halten, und davon Anlaß genommen wird, statt über das Speisungswunder, über „die stille Gewalt zu predigen, welche die Tugend durch ihre Gegenwart über die Menschen behauptet", so kann man denn doch wohl fragen, ob damit nicht den Rationalisten der Weg gezeigt worden sei, auf gute Manier von der Wundergeschichte loszukommen, und sich in die weiten Hallen der Moral zu flüchten. — Wir wiederholen es, Reinhard selbst theilte die Wunderscheu der Rationalisten, sowie überhaupt ihre Meinungen nicht. Er sprach sich entschieden für Wunder und Offenbarung aus *); aber eben dieß ist uns ein Beweis, wie jener blos äußerliche, formelle Supranaturalismus, das bloße Annehmen einer übernatürlichen Offenbarung ohne das Eingehn in ihren Geist, ohne die tiefere Erfassung ihres innersten Lebensprincips, nicht vermögend war, den Rationalismus auf die Dauer zu bekämpfen, viel weniger ihn zu sprengen. Beide, die sogenannten Offenbarungsgläubigen, wie die Vernunftgläubigen jener Zeit, standen (mit wenigen Ausnahmen) auf demselben Boden der trocknen, abstracten Verständigkeit, beide hatten sich von der frischen Quelle unmittelbarer Lebensanschauung und Lebenserfahrung entfernt, wie sie z. B. bei Herder uns so wohlthuend und erquickend entgegentreten; daher waren sie auch beide unfähig das

*) Ein Zeugniß seiner Orthodoxie legte Reinhard besonders in der im Jahr 1800 gehaltnen und auf höhern Befehl durch das ganze Königreich Sachsen im Druck verbreiteten Reformationspredigt ab. Aber eben das Aufsehn, das die Predigt machte, die zweideutigen Urtheile über Reinhards eigene Gesinnung dabei, zeigen, wie wenig diese Orthodoxie mit dem übrigen Wesen des Mannes verbunden war, und wie wenig man sie bei ihm suchte.

zu begreifen, was aus jener unmittelbaren Lebensanschauung, was aus Phantasie und Gefühl, ja was aus dem tiefern Glaubensgrunde selbst hervorging. Deßhalb war auch die Verständigung beider Parteien so schwierig und so reich an Mißverständnissen und falschen Folgerungen. Reinhard hatte nun einmal mit seinem schneidenden Verstande es ausgesprochen, er kenne kein Drittes, entweder müßte die Vernunft der Offenbarung oder diese sich jener unterordnen, und er hatte sich für das Erstere entschieden. Gleichwohl traten noch zu seinen Lebzeiten und nach ihm solche auf, die eine Vermittlung der Systeme für möglich hielten, indem sie den Begriff der Offenbarung minder streng faßten und allerlei Ausgleichungen versuchten, so daß man nun auch bald von rationalem Supranaturalismus und supranaturalem Rationalismus reden hörte *). Wir wollen diese Streitigkeiten hier nicht verfolgen. Nur daran wollen wir erinnern, daß die Vermittlung, die ihre großen Schwierigkeiten in der Wissenschaft hatte, im Leben allerdings nicht so ganz unmöglich sich erwies. Man würde sich eine falsche Vorstellung von jener Zeit machen, wenn man annehmen wollte, wie bisweilen behauptet worden, es hätten nun lauter dürre, gemüths- und glaubensleere Prediger auf den Kanzeln Deutschlands gestanden. Allerdings mochte Manchen bei'm Anblick der vorherrschend verneinenden Richtung eine gewisse Wehmuth ergreifen, daß er mit Lavater **) finden müßte, „es gebe lauter negative Menschen: alles raube, Niemand wolle geben; alles zerstöre, Niemand wolle bauen; es sei kein Ernst, alles Leichtsinn; keine Würde, alles Neckerei; kein Zweck, alles Nebenabsicht." Aber wenn solche Aeußerungen verzeihlich waren, vollkommen gerecht waren sie doch nicht, und dürfen uns nicht den Maßstab geben, die Zeit darnach zu beurtheilen. Gab es doch unter den entschiedensten Rationalisten ehrenwerthe Männer genug, die zu bauen und zu erbauen den besten Willen hatten, die sich der Volks- und Schulbildung mit allem Eifer annahmen und die mit ihren durchaus praktisch gehaltnen Predigten auch wirklich Erbauung stifteten, weil sie auf der Kanzel alles unnöthigen Dogmatisirens sich enthielten und das heraushoben, was für Alle Gültigkeit hat. Ueberdieß gab es auch Viele, die, wenn

*) Vgl. Tzschirners Briefe, veranlaßt durch Reinhards Geständnisse. Leipzig 1811.

**) Lavater an Jacobi, siehe Jacobi's Werke. IV. Abthl. 3. S. 127.

auch im Ganzen berührt von den Einflüssen des Rationalismus, doch nicht unbedingt seiner Herrschaft sich hingaben, sondern vielmehr sich bemühten, zwischen Verstand und Gemüth ein wohlthätiges Gleichgewicht zu halten, die mit edler Begeisterung das Gute beförderten, in der Absicht, damit dem Christenthum den würdigsten Eingang bei allen Wohlgesinnten zu verschaffen. Ich erinnere nur an einen August Hermann Niemeyer, der, auf dem königl. Pädagogium zu Halle erzogen und mütterlicher Seits von A. H. Francke abstammend, als Director der Franckeschen Stiftungen und als Kanzler der Universität eine Persönlichkeit darstellte, die eine milde Frömmigkeit mit edler Humanität zu vereinigen wußte. Vielfach gebildet durch die Wissenschaft und das Leben, besonders auch durch seine Reisen, wurde Niemeyer ein treuer Führer der Jugend durchs Leben. Seine Charakteristik der Bibel, die er schon als junger Mann ohne Namen herausgab, erwarb ihm einen großen Kreis von Lesern und rief die begeistertsten Urtheile hervor. Gern gedenken wir auch seiner geistlichen Dichtungen, die, wenn auch nicht durch den höchsten Schwung, so doch durch einfache Herzlichkeit sich auszeichnen *). Und wer kennt nicht seine Erziehungsschriften, die noch immer wegen ihrer Klarheit und Tüchtigkeit mit Recht geschätzt sind. Bedenken wir überdieß, wie das Niemeyersche Haus lange Zeit den Vereinigungspunkt aller ausgezeichneten Fremden bildete und wie Niemeyer selbst in den schwierigsten Zeiten und Verhältnissen, mitten in den gefahrvollsten Verwicklungen, sich die Achtung derer zu erwerben wußte, mit denen er verkehrte **), so werden wir nicht anstehn, eine derartige Wirksamkeit als eine solche zu bezeichnen, die ihrer Zeit nothwendig zum Segen gereichen mußte. Ich erinnere ferner an einen Heinrich Gottlieb Tzschirner, Professor und Superintendenten zu Leipzig, den muthigen Vorkämpfer des Protestantismus und den treuen Beschützer seiner Rechte gegen die Zudringlichkeiten der römischen Kirche, dessen kräftige Sprache noch bis jetzt ihre Wirkung nicht verfehlt hat; an einen Christoph Friedrich von Ammon, den Nachfolger Reinhards in Dresden, der bei dem Streben, Glauben und Wissen zu vereinigen, zwar nicht allen

*) So das Lied: „Ich weiß, an wen ich glaube" u. a.

**) Vgl. Jacobs und Gruber, zur Erinnerung an Niemeyers Leben und Wirken. Halle 1830.

Schein des Schwankenden in seinen eignen Grundsätzen vermied, aber durch die geistreiche Betrachtung des zur Weltregion sich entfaltenden Christenthums, durch die vielseitige Bearbeitung seiner Sittenlehre und durch seine edle Kanzelberedsamkeit sich verdienten Beifall erwarb. — Indessen kann es nicht unsre Absicht sein, eine weitere Geschichte der protestantischen Theologie zu geben, am wenigsten nach ihrer rein wissenschaftlichen Seite. Vielmehr wollen wir jetzt den eigentlichen theologischen Boden verlassen und von dem allgemeinen Standpunkt aus, auf dem wir uns befinden, uns umsehn nach den weitern in der Zeit liegenden Bildungstrieben, die mit und neben der Kantischen Philosophie und zum Theil durch sie bedingt, dem sittlichen und bürgerlichen Leben im Ganzen und Großen eine neue Richtung gegeben, und eben dadurch vielleicht mehr als die Stubengelehrsamkeit der Theologen von Fache, ja vielleicht mehr als die amtlich angestellten Prediger, auf die Gestaltung der religiösen Ideen und auf die Entwicklung des Protestantismus gewirkt haben. Und hier kommen wir zunächst auf die Poesie und Litteratur überhaupt, und dann auf die Erziehung. Reden wir zuerst von der Litteratur.

Wie sehr der Aufschwung, den die deutsche Litteratur seit den vierziger Jahren, seit Lessing, Klopstock und Wieland, genommen, auf die religiöse und sittliche Denkweise zurückgewirkt und gleichsam die protestantische Theologie genöthigt habe, aus den alten Steifstiefeln der Scholastik herauszugehn und sich in modernern Denkformen zu bewegen, das hatten wir schon in dem vorjährigen Curse zu betrachten Gelegenheit gehabt. Aus eben diesem Grunde war uns auch J. G. Herder, mit dem wir diesen Cursus begonnen haben, eine so bedeutsame Erscheinung, da er wie kein Andrer in beide Gebiete, in das poetisch-litterarische wie in das theologische, belebend, anregend und theilweise umgestaltend eingegriffen hat. Wir betreten nun eine weitere Stufe mit Schiller und Göthe, mit deren Namen (nach der Ansicht Vieler) der Culminationspunkt der deutschen Nationalbildung ausgesprochen ist. Wir ziehen indessen für unsern Zweck vor, beide Namen zu trennen, und reden, obwohl Göthe an Jahren der Aeltere ist, doch erst von Schiller, indem sein Einfluß auf die Denkweise des deutschen Volkes sich früher auf eine entschiedne Weise kund gab, als der Göthesche. Hängt doch eben Schillers Lebensansicht, wie

er sie sich selbst bildete und auf Andere verbreitete, aufs Genaueste mit der Kantischen Philosophie zusammen, die uns noch in frischer Erinnerung ist, während Göthe's Bedeutung für seine, ja für unsre Zeit erst im Zusammenhange mit den spätern philosophischen Entwicklungen (mit Schelling und Hegel) vollkommen verstanden werden kann. — Es dürfte vielleicht auffallen, wenn ich grade Schillern als den Repräsentanten der rationalistischen Zeitbildung, wie sie sich auch außerhalb der Kirche und der theologischen Wissenschaft, im Leben ausgesprochen hat, bezeichne. Wie? so wird man wohl mit Recht fragen, wenn das Wesen des Rationalismus, wie wir bisher vernommen haben, in einer gewissen Dürre und Trockenheit des Verstandes bestehn soll, wie kommt der feurige, phantasiereiche Dichter dazu, hier seine Stelle zu finden? Ich muß mich daher deutlicher erklären. Ich könnte mich vorerst darauf berufen, daß wir den edlern Rationalismus, den der Humanität, von seinem Doppelgänger, dem trivialen und vulgären, unterscheiden; aber diese Erklärung würde noch nicht ausreichen; denn auch der edlere Rationalismus, so weit wir ihn bisher kennen, litt denn doch im Ganzen an einer gewissen vorwaltenden Verstandesnüchternheit, in der wir sogar die Vertheidiger des entgegengesetzten Systems, wie einen Reinhard, befangen sahen. Zu dieser Verstandesnüchternheit bildete nun grade Schiller eine gewaltige Opposition, und wir finden auch wirklich, daß z. B. Reinhard sich durchaus nicht in Schillers Feuergenius zu finden wußte, sondern unter anderm sein Gedicht an die Freude als den Erguß eines verbrannten Gehirns beurtheilte*). Wie kommt es also, müssen wir nochmals fragen, daß wir Schiller dennoch mit dem Rationalismus zusammenbringen? Daher, antworte ich, weil bei aller poetischen Form, die Schiller als Meister handhabte, dennoch der Inhalt vieler seiner Dichtungen, ja die Lebensrichtung des Mannes mit den rationalistischen Tendenzen zusammenstimmt, und weil er grade durch die schöne begeisterte Sprache, die den trocknen Predigern des Rationalismus fehlte, ihm erst recht die gewünschte und von Vielen vergebens angestrebte Idealität zu geben wußte. Wir müssen hier den rein

*) S. Reinhards Brief an Pölitz in dessen Leben und Charakteristik Reinhards. S. 218. 219.

dichterischen Genius Schillers, der freilich sich weit über das Niveau einer rationalistischen Denkweise erhob und der unter andern Umständen eben so fähig gewesen wäre, in die mystischen Regionen der Schwärmerei sich zu verirren, unterscheiden von der ganz eigens an ihn gekommenen philosophischen Bildung, von der religiös-sittlichen Lebensansicht, die ihn beherrschte und die, wenn wir die ersten noch mit einer gewissen Unklarheit ringenden Jugendversuche abrechnen, die Seele der meisten seiner Dichtungen ausmacht. Schiller war (und damit erklärt sich vieles) ein Schüler Kants, ein Anhänger der kritischen Philosophie, und von dieser Seite aus hat er wesentlich dazu beigetragen, den Kantischen Rationalismus, freilich in poetischer Verklärung, in die Herzen des deutschen Volkes zu verbreiten. Wir machen ihm daraus keinen Vorwurf. Im Gegentheil: die Welt bedurfte, den materialistischen, frivolen Tendenzen gegenüber, wie sie zum Theil durch die Wielandische Schule gefördert worden waren, einer Anregung fürs höhere Leben, einer sittlichen Kräftigung, einer Hinweisung auf das Unsichtbare, nicht mit Händen zu Greifende, und wäre dieses auch zunächst nur ein poetisch-philosophisches Ideal. Sie bedurfte, jener selbstsüchtigen Ansicht gegenüber, welche die Tugend nur zu einer Magd der Genußsucht herabwürdigte, einer Weckstimme, welche die von allem sinnlichen Erfolg unabhängige Würde der Tugend hervorhob und Begeisterung für sie in die Seelen pflanzte, welche überhaupt den Blick aus dem Staube des Erdenlebens zum Himmel auflenkte. Und das hat Schiller gethan. Dieß nicht anerkennen, und in einer gewissen Beziehung freudig anerkennen zu wollen, wäre Befangenheit, ja wäre Undank oder mindestens Unverstand, und es ist nur ein gutes Zeichen, wenn Männer von entschieden christlicher Gesinnung, wie Albert Knapp in seinem schönen Gedichte in der Christoterpe 1843, es vor Gläubigen und Ungläubigen auszusprechen den Muth haben, was die deutsche Nation ihrem Schiller verdankt. Eben darum können wir auch die festliche Stimmung des Redners theilen, der bei der Enthüllung der Schillerstatue in Stuttgart mit den Worten begann: „Bewunderungsvoll, in ehrerbietige Betrachtung, aber auch in innige Lust versenkt, stehen wir Tausende vor dem enthüllten Bilde des hohen Dichters, des tiefsinnigen Lehrers der Völker, des Arbeiters am Bau der Ewigkeiten, des

theuern Volksgenossen, der unser Stolz und unsre Liebe ist.“ Wir können, wenn wir Schillers Bild uns vergegenwärtigen, mit demselben Wohlgefallen zu der Stirne hinaufschauen, „die über der Bestimmung und dem Geschicke der Menschheit gesonnen,“ mit demselben Hochgefühl an dem tiefen, heitern Auge hangen, das die Schönheit in einer inhaltsreichen Form suchte, an den beredten Lippen, denen die Fülle eines bezaubernden Gesanges entströmte, ohne darum, wie man dieß wohl auch als Vorwurf aussprechen gehört hat, einen Götzendienst zu feiern. Aber bei all dieser Anerkennung, bei aller dieser Bewunderung, werden wir die Frage doch nicht von uns abweisen dürfen, wie verhielt sich Schiller zum Christenthum? welche Stellung nimmt er ein in der Entwicklungsgeschichte des evangelischen Protestantismus? Das fordert ja schon unsre Aufgabe; nur so erhalten wir ja ein Recht, von ihm zu reden in diesen Vorlesungen. Die Frage hat sich überdieß der Zeit aufgedrungen, und eben jene Verehrung, die dem großen Dichter bei der Enthüllung seiner Statue zu Theil geworden, hat zu jenen Erörterungen hingeführt. Schiller und das Christenthum sind ein verschiedentlich durchgeführtes Thema der neuern Schriftstellerei geworden*), und namentlich hat der genannte Festredner Gustav Schwab auch seine Ansichten zu eröffnen und das Publicum darüber aufzuklären für gut gefunden, wie er denn auch in seiner Biographie des Dichters**) auf diesen Punkt näher eingeht, als die übrigen Lebensbeschreiber. Versuchen wir es, mit Rücksicht auf diese Stimmen, und auf der Grundlage der Schillerschen Schriften selbst, uns ein Urtheil zu bilden. Schiller war (1759) in einem Lande geboren und erzogen, wo das altväterliche Christenthum noch tiefe Wurzeln hatte, im Würtemberger Lande. Dieselbe Sitte, die wir seiner Zeit im elterlichen Hause Herders gefunden haben, die des gemeinsamen Morgen- und Abendsegens, finden wir auch hier. Regelmäßig las, wie Schillers Schwester uns erzählt, der Vater im Kreise der Seinigen die Morgen- und Abendgebete vor, und Schiller hörte schon als kleiner Knabe mit großer Andacht zu. Auch als älterer Schüler ging er nie

*) Vgl. Binder, Schiller im Verhältniß zum Christenthum (Stuttg. 1839.), und mit Beziehung darauf Schwab an Ullmann, in dessen Schrift: über den Cultus des Genius. Hamb. 1840.

**) Schillers Leben in drei Büchern. Stuttg. 1840.

ohne Nachtgebet zur Ruhe, das er indessen still verrichtete, indem er, schon jetzt gegen blos äußere Formen erbittert, bemerkte, „es bedürfe dabei keines Geplerrs." Paul Gerhards Lieder gehörten unter seine Lieblingslieder. Schiller wurde indessen bekanntlich bald aus dem elterlichen Hause in ein Treibhaus verpflanzt, das der religiösen Entwicklung des Knaben unmöglich vortheilhaft sein konnte. Nicht daß es in der Militärschule zu Hohenheim an religiösen Uebungen gefehlt hätte, sie kamen in reichlichem Maße vor, aber eben auch (wie einst bei Friedrich dem Großen) in der Form von Militärübungen, als äußeres Gesetz- und Buchstabenwerk. Zum Glück blieben die frühern Eindrücke der frommen Erziehung in Schiller nicht ohne Nachwirkung: noch beschäftigte er sich gern mit der Bibel, besonders den Psalmen und Propheten; noch öfter ergoß er sich im Gebet und hielt selbst in Gesellschaft Andachtsübungen; noch war ihm die geistliche Poesie die höchste, und schon sann die jugendliche Phantasie auf ein Gegenstück zum Klopstockschen Messias, auf Moses. Der geistliche Stand war in dieser Zeit Schillers Ideal, und er konnte sich nichts Erhebenderes denken, als die himmlischen Wahrheiten dem heilsbegierigen Volke von geweihter Stätte zu verkünden. Niemand wird ohne Rührung, ohne das tiefste Mitgefühl jene Morgengedanken am Sonntage lesen, vom Jahr 1777, die eine spätere Hand uns aufbewahrt hat. Schon ringt darin der Zweifel mit dem Glauben auf eine Weise, die uns nur Achtung einflößen kann vor dem Wahrheitstriebe, der den jungen Denker beseelte.

„Gott der Wahrheit, Vater des Lichts! Zu Dir blick' ich mit dem ersten Morgenstrahle empor und bete Dich an. Du erforschest mich, Gott! Du siehst jedes Zittern des betenden Herzens von fern; ach! so kennst Du auch dieß heiße Verlangen meiner Seele nach Wahrheit. Oft hüllte banger Zweifel meine Seele in Nacht ein, oft ängstigte sich mein Herz, Gott, Du weißt's, und rang nach himmlischer Erleuchtung von Dir. O! da fiel oft ein wohlthätiger Strahl von Dir in die umnachtete Seele; ich sah den schrecklichen Abgrund vor mir, an dem ich schon schwindelte, und dankte der göttlichen Hand, die mich so wohlthätig zurückzog. Sei noch ferner bei mir, mein Gott und Vater! denn die Tage sind da, wo die Thoren auftreten und sprechen in ihrem Herzen: Es ist kein Gott! — Du hast mich zu trüben

Tagen aufbehalten, mein Schöpfer! zu Tagen, wo der Aberglaube zu meiner Rechten ras't, und der Unglaube zu meiner Linken spottet. Da steh' ich, und schwanke oft im Sturme, und, ach! das schwankende Rohr würde knicken, wenn Du es nicht emporhieltest, mächtiger Erhalter Deiner Geschöpfe, Vater derer, die Dich suchen." —

„Was bin ich ohne Wahrheit, ohne die Führerin durch des Lebens Labyrinthe? Ein Wanderer, der in der Wüste irrt, den die Nacht überfällt, dem kein Freund, kein führender Stern den Pfad erhellt. Zweifelsucht, Ungewißheit, Unglaube, ihr beginnt mit Qual und endigt mit Verzweiflung. Aber Wahrheit, du führst uns sicher durch's Leben, trägst uns die Fackel vor im finstern Thale des Todes, und bringst uns in den Himmel zurück, von dem du ausgegangen bist."

„Ach, mein Gott! so erhalte mein Herz in Ruhe, in derjenigen heiligen Stille, in der uns die Wahrheit am liebsten besucht. Die Sonne spiegelt sich nicht in der stürmischen See, aber aus der ruhigen, spiegelhellen Fluth strahlt sie ihr Antlitz wieder. So ruhig erhalte auch dieß Herz, daß es fähig sei, Dich, o Gott! und den Du gesandt hast, Jesum Christum, zu erkennen; denn nur dieß ist Wahrheit, die das Herz stärkt und die Seele erhebt. Hab' ich Wahrheit, so hab' ich Jesum; hab' ich Jesum, so hab' ich Gott; hab' ich Gott, so hab' ich Alles. Sollt' ich mir durch die Weisheit der Welt, die Thorheit ist vor Dir, mein Gott! dieses Kleinod, diesen himmelerhebenden Blick rauben lassen? Nein! wer die Wahrheit haßt, sei mein Feind; und wer sie mit einfältigem Herzen sucht, den umarm' ich mit Bruderfreuden."

„Die Glocke schallt, die mich in den Tempel ruft. Ich eile, dort mein Bekenntniß zu befestigen, mich in der Wahrheit stark zu machen, und mich auf Tod und Ewigkeit vorzubereiten. O so leite mich doch, mein Vater! öffne mein Herz den Eindrücken der Wahrheit, daß ich stark genug sei, sie auch den Meinen zu verkünden; dann sind sie glücklich. Wissen sie doch, daß Du ihr Gott und Vater bist, daß Du sandtest Jesum, Deinen Sohn, und den Geist, daß er die Wahrheit bezeugen soll. Haben sie doch für jeden Kummer dieses Lebens Stärkung, und für die Leiden des Todes den seligen Trost einer frohen Ewigkeit." —

„Nun, mein Gott! Du magst mir alles nehmen, jedes herzli-

selnde Erdenglück, jede betäubende Weltfreude, laß mir nur die Wahrheit, so hab' ich Glück und Freude genug."

„Darf ich Dich bitten, Allgütiger! darf ich Dich flehen mit diesem bebenden Herzen und dieser zitternden Thräne im Auge, so erbarme Dich auch der Irrenden. Sind sie doch unter allen Elenden der Erde Deiner Hülfe am bedürftigsten! Sie können sich Deiner Sonne nicht freuen, und nicht des lieblichen Mondes; denn Nacht ist ihre Seele, und voll bittern Kampfs ihr Herz. Ach! so erbarme Dich ihrer Angst, laß sie hören die Stimme der Wahrheit, daß sie stehen, zittern und umlenken, und ihrem himmlischen Rufe folgen. Bring' uns alle hinüber, wo keine Nacht, kein Irrthum, kein Zweifel mehr unsre Herzen quält, sondern wo Licht und Wahrheit und Gewißheit die Seligen umstrahlt, und wo wir ewig erkennen werden, daß Du bist Gott unser Vater, und daß Jesus sei der Abglanz Deiner Herrlichkeit, durch den Du uns jede Wonne, jede Seligkeit mittheilst. —

Beschütz' uns, Heiland, Jesu Christ!
Der du zur Rechten Gottes bist;
Sei unser Schild und starke Wehr!
Staub ist vor dir der Spötter Heer!

Du hast von Ewigkeit gesehn,
Wie lange noch ihr Trotz bestehn
Und wider Dich hier schnauben soll;
Vielleicht ist nun ihr Maß bald voll.

Auch sie, o Herr! hast du versöhnt,
Sie, deren Spott dich jetzt verhöhnt!
Gieb, daß noch vor der Todesnacht
Zur ernsten Reu ihr Geist erwacht. Amen."

Mit Recht bemerkt Schwab, daß das Gedicht, womit dieses Gebet schließt, in jedem orthodoxen Gesangbuch stehen könnte. Der Zweifel, genährt durch die Philosophie eines Voltaire, mit dessen Schriften schon der 15jährige Knabe Bekanntschaft gemacht hatte, nahm indessen immer mehr überhand; aber auch wo dieser Zweifel sich ausspricht, ist es „ein Zweifel voll heiligen Ernstes und Tiefe der nach Wahrheit lechzenden Seele*)", mehr der Rousseau-

*) Worte Binders bei Schwab. S. 112.

schen, als der Voltaireschen Gesinnung vergleichbar. In den etwas später geschriebenen philosophischen Briefen (Julius an Raphael) tritt uns die Zerrissenheit offen entgegen. „Selige Zeit, da ich noch mit verbundenen Augen durch das Leben taumelte wie ein Trunkener! Ich empfand, und war glücklich. Raphael hat mich denken gelehrt, und ich bin auf dem Wege, meine Erschaffung zu beweinen. Du hast mir den Glauben gestohlen, der mir Frieden gab. Du hast mich verachten lehren, was ich anbetete. Tausend Dinge waren mir so ehrwürdig, ehe deine traurige Weisheit sie mir entkleidete. Ich sah eine Volksmenge nach der Kirche strömen, ich hörte ihre begeisterte Andacht zu einem brüderlichen Gebete sich vereinigen. Göttlich muß die Lehre sein, rief ich aus, die die besten unter den Menschen bekennen, die so mächtig siegt und so wunderbar tröstet! Deine kalte Vernunft löschte meine Begeisterung. „„Glaube niemand als deiner Vernunft,““ sagtest du, „„es giebt nichts Heiligeres, als die Wahrheit.““ Ich habe gehorcht, habe alle Meinungen aufgeopfert. Meine Vernunft ist mir jetzt alles, meine einzige Gewährleistung für Gottheit, Tugend, Unsterblichkeit. Wehe mir von nun an, wenn ich diesem einzigen Bürgen auf einem Widerspruch begegne!“*)

Aus der Periode dieser Zerrissenheit gingen bekanntlich Schillers Räuber hervor. Aber es ist merkwürdig, wie grade bei diesem ästhetisch und moralisch vielfach verfehlten Stücke, mitten unter den Ausgeburten einer zügellosen Phantasie, noch der alte Würtembergische ehrenfeste Christenglaube als die Folie erscheint, auf welcher sich die menschliche Verworfenheit in ihrem gräßlichsten Zerrbilde spiegelt. Oder ist es nicht auffallend, wie Schiller in der Vorrede zu diesem Stücke die Wahl und Behandlung seines Stoffes damit rechtfertigt, daß er eben die von Religion und Christenthum sich abkehrende, geistreich thuende Gesinnung darstellen zu wollen uns versichert?

„Es ist jetzt,“ sagt er, „der große Geschmack, seinen Witz auf Kosten der Religion spielen zu lassen, daß man beinahe für kein Genie mehr passirt, wenn man nicht seinen gottlosen Satyr auf ihren hei-

*) Auch später in einem Brief an Körner (1787) nennt Schiller unverholen einen „reinen und billigen Vernunftglauben“, bei dem zuletzt anlangen müsse „der allein seligmachende Glaube.“ Briefw. Bd. I. S. 122.

ligsten Wahrheiten sich herumtummeln läßt. Die edle Einfalt der Schrift muß sich in alltäglichen Assembleen von den sogenannten witzigen Köpfen mißhandeln und ins Lächerliche verzerren lassen; denn was ist so heilig und ernsthaft, das, wenn man es falsch verdreht, nicht belacht werden kann? Ich kann hoffen, daß ich der Religion und der wahren Moral keine gemeine Rache verschafft habe, wenn ich diese muthwilligen Schriftverächter in der Person meiner schändlichsten Räuber dem Abscheu der Welt überliefere*)." Dagegen stellt er uns in demselben Stücke in seinem Pastor Moser das Bild eines würdigen, freilich nicht streng-orthodoxen, sondern eines kantisch-rationalistischen Geistlichen dar, wie ihn aber die Zeit sich als Ideal eines Predigers denken mochte**). Merkwürdig, daß dieß (mit geringen Ausnahmen) die letzte günstige Charakterisirung eines Geistlichen in Schillers Werken ist. Fast überall stoßen wir sonst bei ihm auf einen gründlichen Priesterhaß, der sich dann auch leicht zu einem Haß gegen alles Kirchenthum, gegen alle positive Religion steigert. Nicht das, daß Schiller auch innerhalb der protestantischen Kirche Pfaffenthum findet und bekämpft, wollen wir ihm verdenken. Leider gab es ja dessen genug (und wie versichert wird, soll grade der Religionslehrer Schillers aus seiner Knabenzeit noch jetzt im Munde des Volks als „lutherischer Pfaffe" verschrieen sein)***). Aber daß er ohne Wahl und Unterschied positive Religion und Pfaffenthum nicht

*) Und das that Schiller wirklich. — Nachdem einer der Räuber spottweise den Vorschlag gethan, ein Pietist zu werden und Erbauungsstunden zu halten, antwortet der andere: „Getroffen! und wenn's nicht geht, ein Atheist. Wir könnten die vier Evangelisten aufs Maul schlagen, ließen unser Buch durch den Schinder verbrennen, und so ging's reißend ab." — Und wie dann Italien als das Land der Gauner gerühmt wird, spricht Spiegelberg die bedeutsamen Worte: „Ja, ja, und wenn Deutschland so fortmacht, wie es bereits auf dem Wege ist, und die Bibel vollends hinausvotirt, wie es die glänzendsten Aspecten hat, so kann mit der Zeit auch noch aus Deutschland was Gutes kommen." —

**) Die Kantische Idee der Vergeltung bildet schon hier die Spitze, auf die Moser das Gespräch mit Franz Moor hinaustreibt. „Der Gedanke an Gott weckt einen fürchterlichen Nachbar auf, heißt Richter. Das Schicksal des Menschen steht unter sich in fürchterlich schönem Gleichgewicht. Die Wagschale dieses Lebens sinkend, wird hoch steigen in jenem, steigend in diesem, wird in jenem zu Boden fallen. Aber was hier zeitliches Leiden war, wird dort ewiger Triumph; was hier endlicher Triumph war, wird dort ewige unendliche Verzweiflung."

***) Schwab a. a. O. S. 122.

selten gleichstellte, und daß, indem er das eine angriff, er auch das andere mittraf und mittreffen wollte, das war allerdings die Wirkung jener einseitigen Aufklärung, die er selbst in den Räubern noch bitter züchtigte, der er indessen selbst mehr und mehr verfiel.

Es ist freilich auch jetzt nie der freche Spott eines Voltaire und noch viel weniger jene wohlfeile, mit dem Nächsten sich begnügende Nützlichkeits- und Alltäglichkeitsphilosophie, der unser Dichter sich hingiebt. Wie wäre ihm dieß bei der idealen Geistesrichtung möglich gewesen. Es ist auch nicht der Gedanke an das Uebersinnliche, dessen er sich zu entledigen sucht, damit er um so ungescheuter dem Genusse des Sinnlichen sich hingeben könne; nein, aus lauter Religion, versichert er uns, bekenne er sich zu keiner von allen, die wir ihm nennen, d. h. zu keiner der historischen Religionen; und so geht auch seine Polemik zunächst gegen dieses Historische, Positive, das er nun einmal mit seinen idealistischen Vorstellungen vom Wesen der Religion nicht vereinigen konnte. „Ich muß gestehn," schreibt er daher im Jahr 1797 an Göthe, „daß ich in Allem, was historisch ist, den Unglauben zu den biblischen Urkunden gleich so entschieden mitbringe, daß mir Ihre Zweifel an einem einzelnen Factum noch sehr räsonnabel vorkommen. Mir ist die Bibel nur wahr, wo sie naiv ist; in allem Andern, was mit eigentlichem Bewußtsein geschrieben ist, fürchte ich einen Zweck und einen spätern Ursprung." — Es ist also das höchste Mißtrauen gegen jede geschichtliche Ueberlieferung, die Voraussetzung eines absichtlichen Priesterbetrugs oder irgend einer ähnlichen Erfindung, die ihm selbst den Geschmack an der Bibel verleidet hat. Nur das Naive hat noch für den Dichter einigen Reiz; und selbst dieser war nur gering. Für das Großartige der biblischen Poesie, wie Herder es zu würdigen verstand, zeigte Schiller wenig Sinn, oder nur im Vorübergehn; seine Ideale des Schönen wurzelten allein in der griechischen Welt. Kein Wunder, wenn er denn auch in Herders Persönlichkeit, der er in Weimar so nahe stand, sich nicht zu finden wußte! Dagegen schloß er sich, je mehr er vom positiven Christenthum sich entfernte, immer inniger an die Kantische Philosophie an, die er mit dem größten Eifer studierte und deren Resultate er in seinen Dichtungen niederlegte. Bekanntlich ist Marquis Posa ein Kantianer im spanischen Costüme des 16. Jahrhunderts, und die Worte des Glau-

dens vom Jahr 1797 predigen uns die Dreieinigkeit der praktischen Vernunft*). Ueber dieses sein Verhältniß zur Kantischen Philosophie giebt uns Schiller in mehreren seiner Briefe Aufschluß. „Mein Entschluß ist unwiderruflich gefaßt (schrieb er 1792 an seinen Freund Körner)**), die Kantische Philosophie nicht eher zu verlassen, bis ich sie ergründet habe, wenn mich dieß auch drei Jahre kosten könnte.“ — Er schrieb selbst an Kant, ihn seiner Anhänglichkeit zu versichern, und das war es unter anderm auch mit, was er an Herdern nicht leiden mochte, daß dieser nicht eben so warm und entschieden für Kants Lehre Partei nahm. — Indessen dauerte auch bei Schiller die Begeisterung für Kant nur einige Jahre. Später fand er sich durch das Austere und Mönchische der Kantischen Moral abgestoßen, und wenn er auch selbst nicht zum positiven Christenthum zurückkehrte, so erkannte er doch richtig den Unterschied zwischen diesem und dem Kantianismus. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht ein Brief an Göthe vom Jahr 1795, worin er die Bekenntnisse der schönen Seele im Meister lobt, und sich dann also ausspricht***): „Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen mir blos deßwegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentlichen Charakter des Christenthums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderm, als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christenthum eine freie Neigung gesetzt haben will.“ Hier war Schiller auf dem rechten Wege, das Christenthum in seiner Eigenthümlichkeit zu erkennen, er bezeichnet es auch in demselben Briefe als „die Menschwerdung des Heiligen“; aber weiter bringt er es nicht, als daß ihm eben deßhalb das Christenthum „eine ästhetische Religion ist, die besonders bei der weiblichen Natur viel Glück mache und darum auch nur bei Frauen in einer gewissen erträglichen Form angetroffen werde.“

*) Statt der Trias: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, erhalten wir indessen hier Freiheit, Tugend und Gott (und zwar Gott „hoch über der Zeit und dem Raume,“ in ungestörter und beziehungsloser Außerweltlichkeit).

**) Briefw. mit Körner. II. S. 289.

***) In den Briefen an Göthe von den Jahren 1798 u. 1799, auch abgedruckt bei Döring a. a. O. S. 310. 332.

Wenn Schiller in den meisten seiner Schriften nur gelegentlich religiöse und theologische Materien berührt, so haben wir dagegen in seiner Abhandlung, die Sendung Mosis, die er übrigens schon in seiner vorkantischen Zeit verfertigte, einen Versuch auf dem Gebiete theologischer Schriftstellerei. Es giebt sich in dieser Schrift unverholen die rationalistische Tendenz zu erkennen, einerseits das Wunderbare, wie es die Schrift erzählt und wie es der Phantasie sich eindrückt, in ein natürliches, dem Verstande Begreifliches aufzulösen, andrerseits aber auch wieder das Providentielle, wie es in der Lenkung der menschlichen Schicksale, in der Benutzung und Führung der Umstände sich zu erkennen giebt, als den von der Schale gelösten Kern herauszuheben. Auch Schiller erkennt in der Geschichte Mosis die große Hand der Vorsicht, „aber nicht derjenigen Vorsicht, welche sich auf dem gewaltsamen Wege der Wunder in die Oekonomie der Natur einmengt, sondern derjenigen, welche der Natur selbst eine solche Oekonomie vorgeschrieben hat, außerordentliche Dinge auf dem ruhigsten Wege zu bewirken.“ Er nimmt an, daß Moses in die ägyptischen Mysterien eingeweiht, zur Erkenntniß des einen Gottes gelangt sei, daß er aber diese Idee von dem einen Gott, statt sie als eine leere, abstracte Theorie vorzutragen, angeknüpft habe an die Idee des hebräischen Nationalgottes, und zwar habe sich Moses nicht begnügt, diesen Nationalgott zum mächtigsten aller Götter zu machen; er machte ihn zum einzigen, und stürzte alle Götter um ihn her in ihr Nichts zurück. — Das Richtige an der Schillerschen Vorstellung ist nun wohl eben dieß, daß allerdings im alten Testamente der Schöpfer Himmels und der Erde zugleich als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs erscheint, und daß in diesem Zusammenfassen des Monotheistisch-Universalen und des Nationalen die eigenthümliche religiöse Kraft der mosaischen und alttestamentlichen Religion überhaupt besteht. Aber das Unrichtige, das Verfehlte an der Schillerschen Vorstellung ist, daß er das als ein Werk kluger menschlicher Berechnung und Ueberlegung darstellt, was nach der christlichen Ansicht der Dinge eben das Werk der göttlichen Menschenerziehung selbst ist*).

*) Wie wenig Schiller sich in die religiöse Denkweise des Alterthums zu versetzen wußte (was eben Herder so trefflich verstand), beweist uns die

Dieß führt uns auf Schillers Ansicht von der Geschichte überhaupt und auf seinen Beruf als Historiker. Schiller war ohne sein Zuthun Professor der Geschichte in Jena geworden, zu einer Zeit, wo er die Seele voll dramatischer Entwürfe trug. Die Geschichte war ihm bisher nur eine Fundgrube für die Poesie, namentlich für das Drama gewesen, und sie sollte es ferner sein. Er selbst hat sich unzweideutig darüber ausgesprochen in dem Brief an eine Freundin*), worin er sagt: „Ich werde immer eine schlechte Quelle für einen künftigen Geschichtsforscher sein, der das Unglück hat, sich an mich zu wenden. Aber ich werde vielleicht auf Unkosten der historischen Wahrheit Leser und Hörer finden und hie und da mit jener ersten philosophisch zusammentreffen. Die Geschichte ist überhaupt nur ein Magazin für meine Phantasie, und die Gegenstände müssen sich gefallen lassen, was sie unter meinen Händen werden." Ein bedenkliches Geständniß eines Professors der Geschichte! aber zugleich ein wichtiges Geständniß, das uns einen Blick thun läßt in das Unhistorische der damals weit verbreiteten rationalisirenden Denkweise überhaupt. So hat ja auch Kant die Bibelgeschichte dazu verurtheilen wollen, aus sich alles machen zu lassen, der Moral zu Liebe. Dasselbe nimmt Schiller für die Aesthetik in Anspruch, und so wußten sich die großen und die schönen Geister in die Beute zu theilen, indem sie die Geschichte nun ebensosehr zur Magd herabwürdigten, wie dieß früher der Philosophie begegnet war; und dieser Mangel an historischem Sinne, ich möchte sagen der Mangel an historischer Demuth, die mit Selbstverläugnung die Geschichte als eine Macht anerkennt, die über dem Einzelnen steht, geht tief durch die Geschichte des Rationalismus hindurch. Sie hat sich auf den verschiedensten Gebieten gezeigt in der Rechtswissenschaft, wie in der Theologie, in der Politik, wie in der Kunst. Nicht als ob es Schiller an aller höhern Ansicht der Geschichte gefehlt hätte. Treffliches findet sich ja darüber in seiner akademischen Antrittsrede: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? ausgesprochen.

---

allerdings frivole, dem Voltaire abgelernte Art, womit er z. B. über die Erscheinung Gottes im feurigen Busche und das Ausziehen der Schuhe spottet.

**) Caroline von Beutritz, vom 10. Dec. 1788. bei Döring.

Ja, im Widerspruch mit jenem voreilig hingeworfenen Bekenntniß gesteht er hier ein, daß es sich in der Geschichte vor allem um Wahrheit handle und anerkennt die Verpflichtung, „Sorge zu tragen, daß sich der Werth derselben unter seiner Hand nicht verringere." Indessen ist es doch auch hier wieder mehr der verallgemeinernde philosophische Geist, für den er eifert, als der feine streng historische Sinn, der eben das Individuelle, das Eigenthümliche eines jeden Volkes, einer jeden Zeit, einer jeden Persönlichkeit zu ergreifen und zu würdigen weiß. Derselbe Mangel an Sinn für das Historisch-Individuelle zeigt sich auch in Schillers Dichtungen, indem die Charaktere mit großer Willkür nicht blos idealisirt, sondern in ihr Gegentheil verwandelt und Personen zu Trägern von Ideen gemacht werden, die ihrem Wesen fremd sind. Schillers Helden sind in der Regel weniger die Sprecher ihrer Zeit, als die Organe, durch die er seine Philosophie an den Mann bringt, sie sind der Spiegel des Dichters, nicht der ihres Jahrhunderts: daher denn auch das Plastische, das grade Göthe so sehr zu handhaben wußte, häufig (wie bei Racine und den Franzosen) durch das Declamatorische überwogen wird*). Das Declamatorische fordert schlagende Gegensätze, und für diese ist Schillers Auge auf dem historischen Boden geschärfter, als für die Uebergänge und die Vermittlungen. Aber darin liegt auch die Gefahr der Uebertreibung und somit der Unwahrheit. Wer überall entweder Barbarei oder Cultur, Seelenadel oder Seelengemeinheit, Humanität oder Brutalität sucht, für die Mittelstufen und Uebergänge aber, für die unendlichen Mischungen des Lebens wenig Empfänglichkeit zeigt, dem wird auch das Geschick und die Geduld fehlen, Charaktere nach ihrer ganzen Wahrheit zu zeichnen, und er wird zwischen dem Urbild und dem Zerrbild umherschwanken. Daß die Vergangenheit der Gegenwart dienen muß, ist allerdings ein sittliches Gesetz der Geschichte; allein vor allem muß der Vergangenheit ihr Recht widerfahren, und wir dürfen nicht ohne weitres den Maßstab der Gegenwart an die Vergangenheit legen, und das, was auf den ersten Augenblick der Zeit und ihren Bedürfnissen keinen Gewinn bringt, als altes Zeug bei Seite schieben.

---

*) Wallensteins Lager macht davon eine glückliche Ausnahme.

Der Rationalismus, der den Erfund der Geschichte sogleich in gangbare Münze umprägen wollte, hat dem geschichtlichen Sinne Eintrag gethan, und so war unter andern der stille sinnige Fleiß, womit Herder, der Biene gleich, die historischen Denkmale sammelte, die Pietät, die er grade vergangenen Zeiten und verstorbenen Personen bewies, Schillern im höchsten Grade anstößig. In harten Ausdrücken wirft er ihm seine Verehrung gegen alles Verstorbene und Vermoderte, und Kälte gegen alles Lebendige vor, und nennt seinen Sammlerfleiß ein „erbärmliches Hervorklauben der frühern und abgelebten Litteratur*)."

Kehren wir zu seiner Abhandlung über das Studium der Geschichte zurück, so kann uns das an ihr freuen, daß Schiller darin seine protestantische Gesinnung zu erkennen giebt, und es mit einem gewissen Stolze ausspricht, „er rede zu protestantischen Christen." „Die christliche Religion," heißt es dann weiter, „hat an der gegenwärtigen Gestalt der Welt einen so vielfältigen Antheil, daß ihre Erscheinung das wichtigste Factum der Weltgeschichte wird." Nur setzt er beschränkend hinzu, „daß weder in der Zeit, wo das Christenthum sich zeigte, noch in dem Volke, in dem es aufkam, ein befriedigender Erklärungsgrund seiner Erscheinung liege," und, wie er meint, aus Mangel an Quellen. Auch hier wieder muß ihm die Philosophie und ein philosophischer, die Geschichte zurechtlegender Pragmatismus den Mangel der Quellen und des Quellenstudiums ersetzen. Sie (die Philosophie) muß erst die Bruchstücke zum Ganzen verknüpfen und den vorhandenen Stoff zum Ganzen verklären.

Das wichtigste Factum der Weltgeschichte ist also auch Schillern das Christenthum. Wenn aber nur der die geschichtliche Stellung desselben, die es als die welterlösende Kraft hat, vollkommen zu begreifen im Stande ist, der in das Wesen der Sünde und in ihre geschichtliche Verzweigung tiefe Blicke gethan hat, so möchte bei Schillern allerdings dieser Blick vermißt werden. Schon die ersten Anfänge der Menschengeschichte betrachtet er (in einer diesem Gegenstand gewidmeten Abhandlung) aus einem Standpunkte, wonach ihm die erste Uebertretung des göttli-

*) In den Briefen an Göthe (abgedr. bei Döring. S. 217. 362.)

chen Gebotes (nach der mosaischen Erzählung) nicht als ein Unglück, sondern als ein Glück erscheint. Er sieht (mit den alten Gnostikern) in dem Sündenfall keinen Fall, sondern eine Erhebung des menschlichen Geschlechtes zur sittlichen Selbstständigkeit, ein Erwachen aus dem Traumleben der Kindheit zum rechten Bewußtsein. Und so ist ihm auch das Christenthum nicht Wiederherstellung, sondern höchstens ein Entwicklungsmoment in dem Fortschritte der Menschheit zur Humanität.

Siebente Vorlesung.

Noch Einiges über Schiller in christlicher Beziehung. Seine Stellung zum Protestantismus. — Ueber den Einfluß der Schaubühne auf die religiöse Bildung des Volkes und Rückwirkung des Theaters auf die Kirche. Schillersche Anklänge in Predigten jener Zeit. Sentimentalität. — Der Rationalismus im Gewande der Poesie: Tiedge's Urania, Witschels Morgen= und Abendopfer.

Wenn Schillers Name sonst wohl in der Kirchengeschichte kaum genannt, noch viel weniger seine Bedeutung für die nationale Bildung da gewürdigt wird, so haben wir uns gleich von Anfang an darüber mit einander verständigt, daß wir nicht blos die kirchlichen Erscheinungen im engern Sinne unserm Blicke vorführen, sondern auch alles das mit in den Kreis unsrer Betrachtungen hineinziehen wollen, was auf die Gestaltung der Ideen im Großen gewirkt, was neue Gesichtspunkte in der Beurtheilung sittlicher Verhältnisse geöffnet, neue Richtungen des Denkens, des Fühlens, des Wollens hervorgerufen, und so grade aufs Tiefste in die Fortentwicklung des Protestantismus eingegriffen hat. Und wer möchte läugnen, daß dieß eben mit Schiller der Fall war? Darum sei es mir auch in dieser Stunde vergönnt, noch etwas bei dem Dichter selbst zu verweilen, um dann an ihn und seine Denkweise anknüpfend, das Verhältniß näher zu betrachten, in welches das künstlerische und schöngeistige Streben der Zeit, das großentheils aus der Wurzel Schillerscher Dichtung seine Nahrung zog, zu dem kirchlichen Leben und zum sittlich=religiösen Leben überhaupt, innerhalb des Protestantismus, getreten ist. Treten wir den Schillerschen Dichtungen näher, so wird man allerdings darüber bald einverstanden sein, daß die Ueberschrift: christliche Gedichte, wohl schwerlich würde

als das eigentlich Bezeichnende ihres Inhalts gewählt werden, und noch viel weniger wird man geistliche Lieder hier zu suchen haben. Man hat es Schillern zum Vorwurf gemacht, daß er außer jenem Jugendgedichte, das wir in der letzten Stunde aus seinem Nachlasse kennen gelernt haben, kein geistliches Lied verfaßt hat; allein ein solcher Vorwurf ist ungerecht. Ein geistliches Lied zu dichten, ist gar nicht Sache des Einzelnen; die Triebkraft dazu muß in der Zeit liegen, aber nirgends war diese Triebkraft weniger vorhanden, als in der Zeit, da Schiller lebte. Wir würden es ihm wenig danken, wenn er, gleichsam blos um sich loszukaufen, auch ein paar geistliche Verse zusammengestoppelt und dann im Uebrigen wieder als weltlicher Dichter sich gezeigt hätte, wie dieß z. B. bei Uz, bei Günther und Andern der Fall war. Was Schiller dichtete, ging aus der innersten Seele hervor und war der volle Ausdruck seiner Gesinnung. Wahrheit enthielten alle seine Gedichte, wenn auch oft nur subjective Wahrheit. Nichts war ihm mehr zuwider, als auch nur der Schein von Heuchelei. So lange er selbst noch in der alten christlichen Lebensluft athmete, konnte ihm auch ein Lied gelingen, wie das mitgetheilte; später hätte ers wohl auch und noch besser gekonnt, was das Talent betrifft, aber er hätte es nicht gekonnt, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, ohne mit den heiligsten Dingen ein Spiel zu treiben, und das wollte er nicht. Ehren wir daher diese Gesinnung, und legen wir sie, und nicht unsere Wünsche, als Maßstab an zur Beurtheilung des Dichters. Indessen kann es nicht genugsam erwogen werden, daß zwischen dem, was nicht im engsten Sinn christlich ist, und zwischen dem Unchristlichen ein großes, weites Feld liegt, und wenn wir auch mit dem Namen „christlich" nicht allzu freigebig sein wollen, wenn wir nicht sagen wollen, daß das Sittliche an sich schon das Christliche sei (worin ja eben der Irrthum des Rationalismus lag), so dürfen wir doch das zugeben, daß, wo eine tüchtige sittliche Gesinnung uns begegnet, wir Anknüpfungspunkte für das Christliche finden und daß wenigstens schon ein Haupthinderniß gehoben ist, um zum Christlichen zu gelangen. Was daher vor allem an Schillers Dichtungen uns als der Anerkennung werth, auch vom christlichen Standpunkt aus entgegentritt, ist (wenn wir einige rohere Auswüchse abrechnen) die sittliche Würde und Reinheit, die durch die meisten seiner Dichtungen

hindurchgeht. Schiller hat die Poesie aus dem Schmutze der Sinnlichkeit, in den sie durch Nachahmung fremder Muster zu versinken drohte, emporgehoben in die reinere Sphäre des Idealen. Sollen wir ihm das nicht als Christen danken? Wer mit Schiller wandelt, der wandelt vielleicht mit ihm auf schwindlichen Höhen, an gefährlichen Klüften und Abgründen vorbei, aber er wandelt nicht in Finsterniß, nicht im trüben Schlamme, sondern immer mit dem Blick nach der Sonne, ob diese auch hinter die schwarzen Gewitterwolken banger Zweifel und kräftiger Irrthümer sich verberge. Auf einer solchen schauervollen Höhe, am Rande des Abgrunds, ertönt seine Resignation, und von dieser Höhe einer verstiegenen und unpraktisch gewordnen Lebensansicht herab schaut er sehnsuchtsvoll zurück in das alte hellenische Fabelland und wünscht sich mitten in der christlichen Welt die Götter Griechenlands zurück *). Aber auch in der sturmbewegten Brust schlägt ein edles, nach Gott ringendes Herz, und was die Götter Griechenlands betrifft, so ist es mehr die seelenlose, abstracte Theologie, die den lebendigen Gott aus der Welt verbannt und alles in todte Naturkräfte verwandelt hat, gegen welche das Gedicht gerichtet ist, als daß das wahre Christenthum dadurch sich getroffen fühlen könnte. Auch wenn Schiller in den Worten des Wahns an aller Wahrheit zu verzweifeln scheint, wenn er ausspricht, daß dem „ird'schen Verstand" die Wahrheit nimmer erscheine, wenn er es nur ein „Rathen und Meinen" nennt, zu dem wir es bringen: so hat er auch dabei mehr jene todte Formelweisheit im Auge, die den Geist in ein „tönendes Wort" einkerkern zu können meint, heiße sie nun Orthodoxie oder philosophisches System; aber den himmlischen Glauben will er sich ja doch bewahren. „Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn — es ist dennoch das Schöne, das Wahre — es ist nicht draußen, da sucht es der Thor — es ist in dir, du bringst es ewig hervor." Und so ähnlich im Gedicht bei'm Antritt des neuen Jahrhunderts:

*) Ueber diese giebt sein Briefwechsel mit Körner mancherlei Aufschluß, vgl. u. a. Bd. I. S. 397: „Der Gott, den ich in den Göttern Griechenlands in Schatten stelle, ist nicht der Gott der Philosophen (?) oder auch nur das wohlthätige Traumbild des großen Haufens (!), sondern er ist eine aus vielen gebrechlichen schiefen Vorstellungsarten zusammengeflossene Mißgeburt." Also am Ende doch der Gott der Philosophen; wenigstens nicht der Gott der Bibel. Vgl. Bd. II. S. 106. 109.

„In des Herzens heilig stille Räume
Mußt du fliehen aus des Lebens Drang,
Freiheit ist nur in dem Reich der Träume,
Und das Schöne blüht nur im Gesang.“

Dieses sich Zurückziehn in die *innere* Welt hat Schiller mit vielen edeln Geistern gemein, die, von der Außenwelt und ihrem starren Formenwesen unsanft berührt, sich in die stille Heimath des Gemüthes flüchteten. Wir ehren das Schöne und Große dieser Gesinnung, aber wir wollen uns ihr Gefährliches nicht verbergen. Das sich Zurückziehn in sich selbst, es kann leicht den Stolz wecken, die falsche Selbstzufriedenheit, die doch nie wahrhaft zufrieden ist, und die sich zu entschädigen sucht durch die Verachtung Andrer. Das Krankhafte in Schillers Richtung, das sich einem großen Theil der Zeitgenossen mitgetheilt hat und was auch wieder in der Kantischen Philosophie seine Wurzel findet, ist jene hinaufgeschraubte *Idealität*, die als eine jenseitige, als eine unerreichbare in hoher Höhe über uns schwebt und zu der wir nur durch den höchsten Aufschwung der Phantasie uns erheben, während eben das Christenthum an einer schon geschehenen, historischen Verwirklichung des Ideals, in Beziehung auf das Religiöse und das Sittliche, festhält, von der aus auch die weitere Verklärung der Menschheit ins Göttliche möglich gemacht werden soll, freilich nicht auf dem Wege eines hohen poetischen oder speculativen Gedankenfluges, sondern auf dem stillen bescheidnen Wege demüthigen Harrens und Kämpfens. Wenn Schiller den Freunden zuruft:

„Alles wiederholt sich nur im Leben,
Ewig jung ist nur die Phantasie,
Was sich nie und nirgends hat begeben,
Das allein veraltet nie.“

so antwortet das Christenthum: „Es *hat sich allerdings wo und wann begeben*, es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes allen Menschen — wir haben gesehn seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater voller Gnade und Wahrheit,“ und eben *dieses* Eine veraltet nie, sondern eine ewige Verjüngung gehet aus von dem Geiste der Wiedergeburt in alle Welt seit den Tagen jener Erscheinung. — Schiller selbst hat in andern Momenten, da er von der idealen Höhe wieder ins Thal der Menschen herabstieg, es wohl zu

bens vom Jahr 1797 predigen uns die Dreieinigkeit der praktischen Vernunft*). Ueber dieses sein Verhältniß zur Kantischen Philosophie giebt uns Schiller in mehreren seiner Briefe Aufschluß. „Mein Entschluß ist unwiderruflich gefaßt (schrieb er 1792 an seinen Freund Körner)**), die Kantische Philosophie nicht eher zu verlassen, bis ich sie ergründet habe, wenn mich dieß auch drei Jahre kosten könnte." — Er schrieb selbst an Kant, ihn seiner Anhänglichkeit zu versichern, und das war es unter anderm auch mit, was er an Herdern nicht leiden mochte, daß dieser nicht eben so warm und entschieden für Kants Lehre Partei nahm. — Indessen dauerte auch bei Schiller die Begeisterung für Kant nur einige Jahre. Später fand er sich durch das Austere und Mönchische der Kantischen Moral abgestoßen, und wenn er auch selbst nicht zum positiven Christenthum zurückkehrte, so erkannte er doch richtig den Unterschied zwischen diesem und dem Kantianismus. Merwürdig ist in dieser Hinsicht ein Brief an Göthe vom Jahr 1795, worin er die Bekenntnisse der schönen Seele im Meister lobt, und sich dann also ausspricht***): „Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen mir blos deßwegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentlichen Charakter des Christenthums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderm, als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christenthum eine freie Neigung gesetzt haben will." Hier war Schiller auf dem rechten Wege, das Christenthum in seiner Eigenthümlichkeit zu erkennen, er bezeichnet es auch in demselben Briefe als „die Menschwerdung des Heiligen"; aber weiter bringt er es nicht, als daß ihm eben deßhalb das Christenthum „eine ästhetische Religion ist, die besonders bei der weiblichen Natur viel Glück mache und darum auch nur bei Frauen in einer gewissen erträglichen Form angetroffen werde."

*) Statt der Trias: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, erhalten wir indessen hier Freiheit, Tugend und Gott (und zwar Gott „hoch über der Zeit und dem Raume," in ungestörter und beziehungsloser Außerweltlichkeit).

**) Briefw. mit Körner. II. S. 289.

***) In den Briefen an Göthe von den Jahren 1798 u. 1799, auch abgedruckt bei Döring a. a. O. S. 310. 332.

Wenn Schiller in den meisten seiner Schriften nur gelegentlich religiöse und theologische Materien berührt, so haben wir dagegen in seiner Abhandlung, die Sendung Mosis, die er übrigens schon in seiner vorkantischen Zeit verfertigte, einen Versuch auf dem Gebiete theologischer Schriftstellerei. Es giebt sich in dieser Schrift unverholen die rationalistische Tendenz zu erkennen, einerseits das Wunderbare, wie es die Schrift erzählt und wie es der Phantasie sich eindrückt, in ein natürliches, dem Verstande Begreifliches aufzulösen, andrerseits aber auch wieder das Providentielle, wie es in der Lenkung der menschlichen Schicksale, in der Benutzung und Führung der Umstände sich zu erkennen giebt, als den von der Schale gelösten Kern herauszuheben. Auch Schiller erkennt in der Geschichte Mosis die große Hand der Vorsicht, „aber nicht derjenigen Vorsicht, welche sich auf dem gewaltsamen Wege der Wunder in die Oekonomie der Natur einmengt, sondern derjenigen, welche der Natur selbst eine solche Oekonomie vorgeschrieben hat, außerordentliche Dinge auf dem ruhigsten Wege zu bewirken.“ Er nimmt an, daß Moses in die ägyptischen Mysterien eingeweiht, zur Erkenntniß des einen Gottes gelangt sei, daß er aber diese Idee von dem einen Gott, statt sie als eine leere, abstracte Theorie vorzutragen, angeknüpft habe an die Idee des hebräischen Nationalgottes, und zwar habe sich Moses nicht begnügt, diesen Nationalgott zum mächtigsten aller Götter zu machen; er machte ihn zum einzigen, und stürzte alle Götter um ihn her in ihr Nichts zurück. — Das Richtige an der Schillerschen Vorstellung ist nun wohl eben dieß, daß allerdings im alten Testamente der Schöpfer Himmels und der Erde zugleich als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs erscheint, und daß in diesem Zusammenfassen des Monotheistisch-Universalen und des Nationalen die eigenthümliche religiöse Kraft der mosaischen und alttestamentlichen Religion überhaupt besteht. Aber das Unrichtige, das Verfehlte an der Schillerschen Vorstellung ist, daß er das als ein Werk kluger menschlicher Berechnung und Ueberlegung darstellt, was nach der christlichen Ansicht der Dinge eben das Werk der göttlichen Menschenerziehung selbst ist*).

*) Wie wenig Schiller sich in die religiöse Denkweise des Alterthums zu versetzen wußte (was eben Herder so trefflich verstand), beweist uns die

Dieß führt uns auf Schillers Ansicht von der Geschichte überhaupt und auf seinen Beruf als Historiker. Schiller war ohne sein Zuthun Professor der Geschichte in Jena geworden, zu einer Zeit, wo er die Seele voll dramatischer Entwürfe trug. Die Geschichte war ihm bisher nur eine Fundgrube für die Poesie, namentlich für das Drama gewesen, und sie sollte es ferner sein. Er selbst hat sich unzweideutig darüber ausgesprochen in dem Brief an eine Freundin*), worin er sagt: „Ich werde immer eine schlechte Quelle für einen künftigen Geschichtsforscher sein, der das Unglück hat, sich an mich zu wenden. Aber ich werde vielleicht auf Unkosten der historischen Wahrheit Leser und Hörer finden und hie und da mit jener ersten philosophisch zusammentreffen. Die Geschichte ist überhaupt nur ein Magazin für meine Phantasie, und die Gegenstände müssen sich gefallen lassen, was sie unter meinen Händen werden.“ Ein bedenkliches Geständniß eines Professors der Geschichte! aber zugleich ein wichtiges Geständniß, das uns einen Blick thun läßt in das Unhistorische der damals weit verbreiteten rationalisirenden Denkweise überhaupt. So hat ja auch Kant die Bibelgeschichte dazu verurtheilen wollen, aus sich alles machen zu lassen, der Moral zu Liebe. Dasselbe nimmt Schiller für die Aesthetik in Anspruch, und so wußten sich die großen und die schönen Geister in die Beute zu theilen, indem sie die Geschichte nun ebensosehr zur Magd herabwürdigten, wie dieß früher der Philosophie begegnet war; und dieser Mangel an historischem Sinne, ich möchte sagen der Mangel an historischer Demuth, die mit Selbstverläugnung die Geschichte als eine Macht anerkennt, die über dem Einzelnen steht, geht tief durch die Geschichte des Rationalismus hindurch. Sie hat sich auf den verschiedensten Gebieten gezeigt in der Rechtswissenschaft, wie in der Theologie, in der Politik, wie in der Kunst. Nicht als ob es Schiller an aller höhern Ansicht der Geschichte gefehlt hätte. Treffliches findet sich ja darüber in seiner akademischen Antrittsrede: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? ausgesprochen.

---

allerdings frivole, dem Voltaire abgelernte Art, womit er z. B. über die Erscheinung Gottes im feurigen Busche und das Ausziehen der Schuhe spottet.

**) Caroline von Beutritz, vom 10. Dec. 1788. bei Döring.

Ja, im Widerspruch mit jenem voreilig hingeworfenen Bekenntniß gesteht er hier ein, daß es sich in der Geschichte vor allem um Wahrheit handle und anerkennt die Verpflichtung, „Sorge zu tragen, daß sich der Werth derselben unter seiner Hand nicht verringere." Indessen ist es doch auch hier wieder mehr der verallgemeinernde philosophische Geist, für den er eifert, als der feine streng historische Sinn, der eben das Individuelle, das Eigenthümliche eines jeden Volkes, einer jeden Zeit, einer jeden Persönlichkeit zu ergreifen und zu würdigen weiß. Derselbe Mangel an Sinn für das Historisch-Individuelle zeigt sich auch in Schillers Dichtungen, indem die Charaktere mit großer Willkür nicht blos idealisirt, sondern in ihr Gegentheil verwandelt und Personen zu Trägern von Ideen gemacht werden, die ihrem Wesen fremd sind. Schillers Helden sind in der Regel weniger die Sprecher ihrer Zeit, als die Organe, durch die er seine Philosophie an den Mann bringt, sie sind der Spiegel des Dichters, nicht der ihres Jahrhunderts; daher denn auch das Plastische, das grade Göthe so sehr zu handhaben wußte, häufig (wie bei Racine und den Franzosen) durch das Declamatorische überwogen wird*). Das Declamatorische fordert schlagende Gegensätze, und für diese ist Schillers Auge auf dem historischen Boden geschärfter, als für die Uebergänge und die Vermittlungen. Aber darin liegt auch die Gefahr der Uebertreibung und somit der Unwahrheit. Wer überall entweder Barbarei oder Cultur, Seelenadel oder Seelengemeinheit, Humanität oder Brutalität sucht, für die Mittelstufen und Uebergänge aber, für die unendlichen Mischungen des Lebens wenig Empfänglichkeit zeigt, dem wird auch das Geschick und die Geduld fehlen, Charaktere nach ihrer ganzen Wahrheit zu zeichnen, und er wird zwischen dem Urbild und dem Zerrbild umherschwanken. Daß die Vergangenheit der Gegenwart dienen muß, ist allerdings ein sittliches Gesetz der Geschichte; allein vor allem muß der Vergangenheit ihr Recht widerfahren, und wir dürfen nicht ohne weitres den Maßstab der Gegenwart an die Vergangenheit legen, und das, was auf den ersten Augenblick der Zeit und ihren Bedürfnissen keinen Gewinn bringt, als altes Zeug bei Seite schieben.

*) Wallensteins Lager macht davon eine glückliche Ausnahme.

Der Rationalismus, der den Erfund der Geschichte sogleich in gangbare Münze umprägen wollte, hat dem geschichtlichen Sinne Eintrag gethan, und so war unter anderm der stille sinnige Fleiß, womit Herder, der Biene gleich, die historischen Denkmale sammelte, die Pietät, die er grade vergangenen Zeiten und verstorbenen Personen bewies, Schillern im höchsten Grade anstößig. In harten Ausdrücken wirft er ihm seine Verehrung gegen alles Verstorbene und Vermoderte, und Kälte gegen alles Lebendige vor, und nennt seinen Sammlerfleiß ein „erbärmliches Hervorklauben der frühern und abgelebten Litteratur*).“

Kehren wir zu seiner Abhandlung über das Studium der Geschichte zurück, so kann uns das an ihr freuen, daß Schiller darin seine protestantische Gesinnung zu erkennen giebt, und es mit einem gewissen Stolze ausspricht, „er rede zu protestantischen Christen.“ „Die christliche Religion,“ heißt es dann weiter, „hat an der gegenwärtigen Gestalt der Welt einen so vielfältigen Antheil, daß ihre Erscheinung das wichtigste Factum der Weltgeschichte wird.“ Nur setzt er beschränkend hinzu, „daß weder in der Zeit, wo das Christenthum sich zeigte, noch in dem Volke, in dem es aufkam, ein befriedigender Erklärungsgrund seiner Erscheinung liege,“ und, wie er meint, aus Mangel an Quellen. Auch hier wieder muß ihm die Philosophie und ein philosophischer, die Geschichte zurechtlegender Pragmatismus den Mangel der Quellen und des Quellenstudiums ersetzen. Sie (die Philosophie) muß erst die Bruchstücke zum Ganzen verknüpfen und den vorhandenen Stoff zum Ganzen verklären.

Das wichtigste Factum der Weltgeschichte ist also auch Schillern das Christenthum. Wenn aber nur der die geschichtliche Stellung desselben, die es als die welterlösende Kraft hat, vollkommen zu begreifen im Stande ist, der in das Wesen der Sünde und in ihre geschichtliche Verzweigung tiefe Blicke gethan hat, so möchte bei Schillern allerdings dieser Blick vermißt werden. Schon die ersten Anfänge der Menschengeschichte betrachtet er (in einer diesem Gegenstand gewidmeten Abhandlung) aus einem Standpunkte, wonach ihm die erste Uebertretung des göttli-

*) In den Briefen an Göthe (abgedr. bei Döring. S. 217. 362.)

chen Gebotes (nach der mosaischen Erzählung) nicht als ein Unglück, sondern als ein Glück erscheint. Er sieht (mit den alten Gnostikern) in dem Sündenfall keinen Fall, sondern eine Erhebung des menschlichen Geschlechtes zur sittlichen Selbstständigkeit, ein Erwachen aus dem Traumleben der Kindheit zum rechten Bewußtsein. Und so ist ihm auch das Christenthum nicht Wiederherstellung, sondern höchstens ein Entwicklungsmoment in dem Fortschritte der Menschheit zur Humanität.

Siebente Vorlesung.

Noch Einiges über Schiller in christlicher Beziehung. Seine Stellung zum Protestantismus. — Ueber den Einfluß der Schaubühne auf die religiöse Bildung des Volkes und Rückwirkung des Theaters auf die Kirche. Schillersche Anklänge in Predigten jener Zeit. Sentimentalität. — Der Rationalismus im Gewande der Poesie: Tiedge's Urania, Witschels Morgen- und Abendopfer.

Wenn Schillers Name sonst wohl in der Kirchengeschichte kaum genannt, noch viel weniger seine Bedeutung für die nationale Bildung da gewürdigt wird, so haben wir uns gleich von Anfang an darüber mit einander verständigt, daß wir nicht blos die kirchlichen Erscheinungen im engern Sinne unserm Blicke vorführen, sondern auch alles das mit in den Kreis unsrer Betrachtungen hineinziehen wollen, was auf die Gestaltung der Ideen im Großen gewirkt, was neue Gesichtspunkte in der Beurtheilung sittlicher Verhältnisse geöffnet, neue Richtungen des Denkens, des Fühlens, des Wollens hervorgerufen, und so grade aufs Tiefste in die Fortentwicklung des Protestantismus eingegriffen hat. Und wer möchte läugnen, daß dieß eben mit Schiller der Fall war? Darum sei es mir auch in dieser Stunde vergönnt, noch etwas bei dem Dichter selbst zu verweilen, um dann an ihn und seine Denkweise anknüpfend, das Verhältniß näher zu betrachten, in welches das künstlerische und schöngeistige Streben der Zeit, das großentheils aus der Wurzel Schillerscher Dichtung seine Nahrung zog, zu dem kirchlichen Leben und zum sittlich-religiösen Leben überhaupt, innerhalb des Protestantismus, getreten ist. Treten wir den Schillerschen Dichtungen näher, so wird man allerdings darüber bald einverstanden sein, daß die Ueberschrift: christliche Gedichte, wohl schwerlich würde

als das eigentlich Bezeichnende ihres Inhalts gewählt werden, und noch viel weniger wird man geistliche Lieder hier zu suchen haben. Man hat es Schillern zum Vorwurf gemacht, daß er außer jenem Jugendgedichte, das wir in der letzten Stunde aus seinem Nachlasse kennen gelernt haben, kein geistliches Lied verfaßt hat; allein ein solcher Vorwurf ist ungerecht. Ein geistliches Lied zu dichten, ist gar nicht Sache des Einzelnen; die Triebkraft dazu muß in der Zeit liegen, aber nirgends war diese Triebkraft weniger vorhanden, als in der Zeit, da Schiller lebte. Wir würden es ihm wenig danken, wenn er, gleichsam blos um sich loszukaufen, auch ein paar geistliche Verse zusammengestoppelt und dann im Uebrigen wieder als weltlicher Dichter sich gezeigt hätte, wie dieß z. B. bei Uz, bei Günther und Andern der Fall war. Was Schiller dichtete, ging aus der innersten Seele hervor und war der volle Ausdruck seiner Gesinnung. Wahrheit enthielten alle seine Gedichte, wenn auch oft nur subjective Wahrheit. Nichts war ihm mehr zuwider, als auch nur der Schein von Heuchelei. So lange er selbst noch in der alten christlichen Lebensluft athmete, konnte ihm auch ein Lied gelingen, wie das mitgetheilte; später hätte ers wohl auch und noch besser gekonnt, was das Talent betrifft, aber er hätte es nicht gekonnt, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, ohne mit den heiligsten Dingen ein Spiel zu treiben, und das wollte er nicht. Ehren wir daher diese Gesinnung, und legen wir sie, und nicht unsere Wünsche, als Maßstab an zur Beurtheilung des Dichters. Indessen kann es nicht genugsam erwogen werden, daß zwischen dem, was nicht im engsten Sinn christlich ist, und zwischen dem Unchristlichen ein großes, weites Feld liegt, und wenn wir auch mit dem Namen „christlich“ nicht allzu freigebig sein wollen, wenn wir nicht sagen wollen, daß das Sittliche an sich schon das Christliche sei (worin ja eben der Irrthum des Rationalismus lag), so dürfen wir doch das zugeben, daß, wo eine tüchtige sittliche Gesinnung uns begegnet, wir Anknüpfungspunkte für das Christliche finden und daß wenigstens schon ein Haupthinderniß gehoben ist, um zum Christlichen zu gelangen. Was daher vor allem an Schillers Dichtungen uns als der Anerkennung werth, auch vom christlichen Standpunkt aus entgegentritt, ist (wenn wir einige rohere Auswüchse abrechnen) die sittliche Würde und Reinheit, die durch die meisten seiner Dichtungen

hindurchgeht. Schiller hat die Poesie aus dem Schmutze der Sinnlichkeit, in den sie durch Nachahmung fremder Muster zu versinken drohte, emporgehoben in die reinere Sphäre des Idealen. Sollen wir ihm das nicht als Christen danken? Wer mit Schiller wandelt, der wandelt vielleicht mit ihm auf schwindlichen Höhen, an gefährlichen Klüften und Abgründen vorbei, aber er wandelt nicht in Finsterniß, nicht im trüben Schlamme, sondern immer mit dem Blick nach der Sonne, ob diese auch hinter die schwarzen Gewitterwolken bänger Zweifel und kräftiger Irrthümer sich verberge. Auf einer solchen schauervollen Höhe, am Rande des Abgrunds, ertönt seine Resignation, und von dieser Höhe einer verstiegenen und unpraktisch gewordnen Lebensansicht herab schaut er sehnsuchtsvoll zurück in das alte hellenische Fabelland und wünscht sich mitten in der christlichen Welt die Götter Griechenlands zurück *). Aber auch in der sturmbewegten Brust schlägt ein edles, nach Gott ringendes Herz, und was die Götter Griechenlands betrifft, so ist es mehr die seelenlose, abstracte Theologie, die den lebendigen Gott aus der Welt verbannt und alles in todte Naturkräfte verwandelt hat, gegen welche das Gedicht gerichtet ist, als daß das wahre Christenthum dadurch sich getroffen fühlen könnte. Auch wenn Schiller in den Worten des Wahns an aller Wahrheit zu verzweifeln scheint, wenn er ausspricht, daß dem „ird'schen Verstand" die Wahrheit nimmer erscheine, wenn er es nur ein „Rathen und Meinen" nennt, zu dem wir es bringen: so hat er auch dabei mehr jene todte Formelweisheit im Auge, die den Geist in ein „tönendes Wort" einkerkern zu können meint, heiße sie nun Orthodoxie oder philosophisches System; aber den himmlischen Glauben will er sich ja doch bewahren. „Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn — es ist dennoch das Schöne, das Wahre — es ist nicht draußen, da sucht es der Thor — es ist in dir, du bringst es ewig hervor." Und so ähnlich im Gedicht beim Antritt des neuen Jahrhunderts:

---

*) Ueber diese giebt sein Briefwechsel mit Körner mancherlei Aufschluß, vgl. u. a. Bd. I. S. 397: „Der Gott, den ich in den Göttern Griechenlands in Schatten stelle, ist nicht der Gott der Philosophen (?) oder auch nur das wohlthätige Traumbild des großen Haufens (!), sondern er ist eine aus vielen gebrechlichen schiefen Vorstellungsarten zusammengeflossene Mißgeburt." Also am Ende doch der Gott der Philosophen; wenigstens nicht der Gott der Bibel. Vgl. Bd. II. S. 106. 109.

„In des Herzens heilig stille Räume
Mußt du fliehen aus des Lebens Drang,
Freiheit ist nur in dem Reich der Träume,
Und das Schöne blüht nur im Gesang.“

Dieses sich Zurückziehn in die innere Welt hat Schiller mit vielen edeln Geistern gemein, die, von der Außenwelt und ihrem starren Formenwesen unsanft berührt, sich in die stille Heimath des Gemüthes flüchteten. Wir ehren das Schöne und Große dieser Gesinnung, aber wir wollen uns ihr Gefährliches nicht verbergen. Das sich Zurückziehn in sich selbst, es kann leicht den Stolz wecken, die falsche Selbstzufriedenheit, die doch nie wahrhaft zufrieden ist, und die sich zu entschädigen sucht durch die Verachtung Andrer. Das Krankhafte in Schillers Richtung, das sich einem großen Theil der Zeitgenossen mitgetheilt hat und was auch wieder in der Kantischen Philosophie seine Wurzel findet, ist jene hinaufgeschraubte Idealität, die als eine jenseitige, als eine unerreichbare in hoher Höhe über uns schwebt und zu der wir nur durch den höchsten Aufschwung der Phantasie uns erheben, während eben das Christenthum an einer schon geschehenen, historischen Verwirklichung des Ideals, in Beziehung auf das Religiöse und das Sittliche, festhält, von der aus auch die weitere Verklärung der Menschheit ins Göttliche möglich gemacht werden soll, freilich nicht auf dem Wege eines hohen poetischen oder speculativen Gedankenfluges, sondern auf dem stillen bescheidnen Wege demüthigen Harrens und Kämpfens. Wenn Schiller den Freunden zuruft:

„Alles wiederholt sich nur im Leben,
Ewig jung ist nur die Phantasie,
Was sich nie und nirgends hat begeben,
Das allein veraltet nie.“

so antwortet das Christenthum: „Es hat sich allerdings wo und wann begeben, es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes allen Menschen — wir haben gesehn seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater voller Gnade und Wahrheit,“ und eben dieses Eine veraltet nie, sondern eine ewige Verjüngung gehet aus von dem Geiste der Wiedergeburt in alle Welt seit den Tagen jener Erscheinung. — Schiller selbst hat in andern Momenten, da er von der idealen Höhe wieder ins Thal der Menschen herabstieg, es wohl zu

würdigen gewußt, was das Christenthum, als eine vorhandne Realität, in den Gemüthern zu wirken vermochte.

„Religion des Kreuzes, nur du verknüpfst in Einem
Kranze, der Demuth und Kraft, doppelte Palme zugleich."

So ruft er seinen Johannitern zu. Und ist es nicht aus der Tiefe des christlichen Bewußtseins herausgeredet, im strengsten Gegensatze gegen eine alles plan machende Verständigkeit sowohl, als gegen einen hochmüthigen Vernunft-Idealismus, wenn es in den Worten des Glaubens heißt:

„Und was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth."

Die schönste Apologie des Christenthums liegt in diesen Worten. Zu ihnen bekennt sich unser Herr selbst, wenn er spricht: „So Jemand will den Willen dessen thun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott sei oder ob ich von mir selbst rede," und: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." „Vater! ich danke dir, daß du es den Weisen dieser Welt verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbart." Daß der Grund der Unseligkeit des Menschen nicht in Gott liege, wie die Resignation es anzunehmen scheint, sondern in dem Menschen und in des Menschen Sündhaftigkeit, das sprach Schiller in seiner Braut von Messina aus in den Worten:

„Die Welt ist vollkommen überall,
Wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual."

und in dem ernsten tragischen Schlusse:

„Dieß Eine fühl' ich und erkenn' es klar:
Das Leben ist der Güter höchstes nicht,
Der Uebel größtes aber ist die Schuld."

Freilich läßt Schiller die Wunde und den Riß, den die Schuld gemacht, offen vor unsern Augen, er läßt uns schauen in die Tiefe der Sünde, ohne zugleich auf die Höhe uns zu führen, von der herab der Schuldbrief vernichtet ist und von wo der Balsam in die Wunde quillt.

Doch wenn auch Schiller nicht in das Innerste des Christenthums, das er öfters ahnend berührt, eindrang, so waren ihm doch *seine* Hoffnungen nicht fremd. „Auch am Grabe noch — pflanzt er

die Hoffnung auf." Oder ist es nicht, als vernähmen wir Klopstock, wenn es im Liede der Glocke heißt:

„Noch köstlicheren Samen bergen
Wir trauernd in der Erde Schooß,
Und hoffen, daß er aus den Särgen
Erblühen soll zu schönerm Loos."?

„Diese Worte," sagt Gustav Schwab, „durch die der Dichter die Eroberung von vielen tausend Herzen gemacht hat, sind Worte des trauernden und hoffenden Sohnes und Bruders. Sind sie unverträglich mit der Wahrheit? sind sie Lug und Trug der Vorstellung? Alsdann ist auch das Christenthum der Bibel eine Erfindung für Dummköpfe, wie ehmals und kürzlich ehrlich genug behauptet worden ist*)." — Freilich hatte Schiller auch Zeiten, wo sich die Aussicht in die Zukunft ihm verdunkelte, wo er die Hoffnung auf persönliche Fortdauer zu den Stützen rechnete, deren nur der sittliche Schwächling bedürfe; aber es scheint denn doch, daß, wo dem Herzen des Dichters eigne Wunden geschlagen wurden, er sich gern an dieselbe Stütze anlehnte, die ja auch der Rationalismus grade als eine wesentliche Stütze aller Religion immer und ehrlich aufrecht erhalten hat, und die auch sein großer Meister Kant zu den Forderungen der praktischen Vernunft zählte. In den letzten Jahren wandte sich Schiller, wie schon bemerkt, von der Kantischen Philosophie mehr und mehr wieder ab, und versenkte sich in die Poesie, als sein eigentliches Lebensgebiet. Und wenn er auch dadurch scheinbar nichts für das Christenthum gewann, so gewann er doch dieß, daß er einen freiern Blick erhielt in das Wesen religiöser Offenbarung, oder daß er doch wenigstens ein unmittelbares, über dem verständigen Wissen hinausliegendes Gebiet, ein Gebiet des gläubigen und ahnenden Erkennens annahm, in welchem Poesie und Religion sich begegnen. So heißt es im Gedicht „die Künstler" (vom Jahr 1789):

---

*) Weniger möchten wir Schwab beistimmen, wenn er in der von ihm S. 129 angeführten Stelle aus Don Karlos

„So lange Mütter
Geboren haben, ist nur Einer — Einer
So unverdient gestorben"

an Christus gedacht wissen will. Offenbar bezeichnet Marquis Posa damit den hingemordeten Freund selbst; ganz dem Schillerschen Affect angemessen!

„Was erst nachdem Jahrtausende verflossen
Die alternde Vernunft erfand,
Lag im Symbol des Schönen und des Großen
Vorausgeoffenbart dem kindischen Verstand.“

Wie, wenn diese Vorausoffenbarung im Symbole im künstlerischen Sinne den Freunden des Christenthums einen Anknüpfungspunkt geboten hätte, um auch über das Wesen der religiösen Offenbarung mit dem Dichter sich zu verständigen? — Aber dazu bot sich eben keine Gelegenheit. Schiller starb, ehe er innerlich vollendet, ehe er mit seinen Ueberzeugungen zum Abschluß gekommen war. Daß er sich nicht mit Herdern einigen konnte! Was hätten die beiden Geister durch ihre Autorität auf die andern vermocht, wenn sie mit der ihnen beiden zu Gebot stehenden Macht des Wortes für eine lebendige und geistreiche Auffassung des Christenthums gewirkt hätten *). Von einer dem Dichter nahestehenden Person vernehmen wir, daß ihn gegen Ende seines Lebens die welthistorische Wirkung der Christuslehre, die reine, heilige Gestalt ihres Stifters mit immer innigerer und tieferer Ehrfurcht erfüllt habe. Und gestützt auf diese Aeußerung war es vorzüglich, daß der Festredner bei der Enthüllung der Statüe Schillers die Zuversicht aussprach, „daß auch das Herz des großen Dichters wohl nicht so fern möge gewesen sein von dem, dessen Namen er zwar wenig aussprach, dem gleichwohl ein Name gegeben, der über alle Namen ist.“ Gesetzt aber auch, daß Schiller für seine Person in keine nähere Verbindung mit dem Christenthum gekommen, als in die, die er in seinen Werken dargiebt, so darf das Eine nicht übersehn werden, daß am Ende der Einzelne sich nie ganz lostrennen kann aus der Gesammtheit, in der er lebt, und daß Jeder, auch noch so Hochgestellte, doch immer getragen wird von seiner Zeit. Es gilt dieß von den Irrthümern, wie von der Wahrheit, von der ein Zeitalter beherrscht wird. Fassen wir den Begriff des Christlichen in seiner weitesten Bedeutung, im Gegensatz gegen das Heidnische, das Antike, so werden wir finden, daß Schillers Poesie, trotz allen Göttern Griechenlands und allem Zurücksehnen nach jenem alten poetischen Fabellande, doch in der

*) Daß Schiller in Herder seine Ergänzung gefunden hätte, darüber vergl. den Briefwechsel mit Körner, unter anderm Bd. I. S. 231.

christlichen Geschichte, der christlichen d. h. der modernen Weltansicht wurzelt. Seinen Tragödien, namentlich der Maria Stuart, der Jungfrau von Orleans, dem Wallenstein (sowie auch vielen seiner Balladen und Romanzen), liegt, wie von Andern bereits gezeigt worden ist, eine wesentlich christliche Religionsanschauung zum Grunde, und „selbst wo der Dichter einen Stoff aus der Mythologie bearbeitet, verklärt er ihn durch die Innerlichkeit. Kurz, er steht auf einem ungleich höhern Standpunkte als das Alterthum *)." Und das verdankt er ja dem Christenthum selbst. So viel zur Verständigung darüber, ob Schiller ein christlicher Dichter zu nennen. Ueber seine Stellung zum Protestantismus insbesondere sind wir uns noch eine besondere Antwort schuldig. — Wenn der Protestantismus allein bestände in dem Protestiren gegen falsche Frömmigkeit, gegen Heuchelei und Pfaffenthum, in dem Kämpfen für Geistesfreiheit und Denkfreiheit, für politische und religiöse Unabhängigkeit, wer wollte da anstehen, Schillern in der ersten Reihe der Kämpfer einen Platz anzuweisen? Und auch wir nennen ihn in diesem Sinne einen Protestanten, und wollen damit zugleich seinen Protestantismus als einen edlen, der Anerkennung würdigen bezeichnet haben, als einen Protestantismus, der auch, bei aller Einseitigkeit, sich von der blos lärmenden und wühlenden Renommisterei noch immer sehr wohl unterscheiden läßt. Schillers Seele war durch und durch von einem glühenden Zorne beseelt gegen alles den Menschen und die Vernunft Herabwürdigende, gegen alles, was die Würde des Geschlechts schmähte. „Ich will," schreibt er in Beziehung auf Don Karlos, „es mir zur Pflicht machen, die prostituirte Menschheit zu rächen und ihre Schandflecken fürchterlich an den Pranger zu stellen." Damit hat er die wesentliche Aufgabe nicht nur jenes Gedichts, sondern seines Lebens ausgesprochen. Wir haben es schon bemerkt, daß dieser Protestantismus uns noch nicht als der ächte gilt, den wir suchen und dem wir nachgehn wollen in unsrer Geschichte, aber daß an diesem Eifer der Strafgeist eines Luther auch mit seinen Theil gehabt, wird Niemand in Abrede stellen **). Schon das

*) Schwab a. a. O. S. 150.

**) Uebrigens suchte Schiller keineswegs das Reformatorische im bloßen Zerstören. „Zerstören," schreibt er, „ist ein unwürdiges Geschäft für ausgezeichnete Kraft, so lange es noch irgend etwas zu schaffen giebt." Er

ist uns merkwürdig, daß Schiller als Geschichtschreiber sich grade die Abschnitte der neuern Geschichte gewählt hat, auf denen der religiöse Kampf, den die Reformation hervorgerufen, sich bewegt, den Abfall der Niederlande, den 30jährigen Krieg und die französischen Religionskriege. Es sind freilich auch hier nicht grade die tiefern religiösen Motive vorangestellt (so z. B. wird Gustav Adolf rein vom politischen Standpunkt aus gewürdigt), aber doch wird Niemand läugnen, daß durch das Ganze eine entschiedene protestantische Gesinnung geht, in welcher wir Bein von unserm Bein und Fleisch von unserm Fleisch wieder erkennen. Aber wie? hat nicht Schiller, der Dichter, auch mit dem Katholicismus gebuhlt? hat er uns nicht in der Maria Stuart eine Märtyrerin desselben vorgeführt und der Elisabeth gewaltig Unrecht gethan? hat er nicht in dem Gang nach dem Eisenhammer uns mit Wohlgefallen den Vorgang der Messe geschildert, und im Rudolf von Habsburg sogar der Devotion gegen die Hostie und den sie tragenden Priester das Wort geredet? Ich denke nicht, daß Jemand im Ernst Schillern wegen der beiden letztern Dinge einer katholisirenden Tendenz beschuldigen wird, einer Tendenz, wie sie weit mehr, als durch ihn, durch die sogenannte Romantik veranlaßt wurde. Höchstens könnte man darin jenen Indifferentismus wieder erblicken, dem der poetische Eindruck über alles geht und der daher jede religiöse Form sich dienstbar macht. Aber auch diese Ausflucht ist nicht nöthig. Der ächte Protestantismus weiß auch die Formen des katholischen Cultus in ihrem geschichtlichen Zusammenhange und an ihrem Orte zu würdigen, und nur ein engherziger Puritanismus könnte dem Dichter zumuthen wollen, sich in seinen Schöpfungen auf die Darstellung des Confessionellen einzuschränken. Einzig in Beziehung auf Maria und Elisabeth dürfte ihn der gerechte Vorwurf der Ungerechtigkeit treffen, wie er denn überhaupt die poetische Freiheit dahin gemißbraucht hat, nicht nur historische Personen zu idealisiren, sondern sie geradezu in ihr Gegentheil zu verwandeln.

Doch genug von Schillers Person. Fragen wir nun nach dem Einflusse, den Schiller auf seine Zeit hatte, so können wir nur

---

empfiehlt „weise Schonung gegen Meinungen, Empfindungen, Einrichtungen, die einen Keim von Menschenwerth enthalten, der einer Entwicklung würdig ist." Siehe Briefwechsel mit Körner. Bd. II. S. 201.

sagen, daß er überaus groß war, und daß er noch immer fortdauert. Oder ist es nicht so? Schiller zu kennen, Schiller gelesen zu haben, Stellen aus ihm anzuführen, das war es, was noch vor einigen Jahrzehnten als Beweis galt, daß man der gebildeten Welt angehöre, und was es noch jetzt in manchen Kreisen gilt. Freilich, die gebildete Welt verlangt heut zu Tage mehr als dieß, ja wer recht vornehm gebildet sein will, der muß über Schillern die Achseln zucken, um Göthe zu erheben, obwohl für das allerjüngste Geschlecht auch Göthe schon wieder ein alter Herr geworden, über den gewisse junge Herren weit hinausgestellt sein möchten. Indessen hat Schiller doch noch immer seine Verehrer und seine Bewundrer in allen Ständen und in allen Klassen; und wenn es auch das Zeichen von einer auf einer früheren Stufe stehen gebliebnen Bildung sein mag, einseitig und ausschließlich Schiller zu bewundern, so wird doch auch der wahrhaft Gebildete, eben weil er wahrhaft und vielseitig gebildet ist, sich an dem Reichthum des Schillerschen Genius erfreuen, und stets wird eine nicht blasirte Jugend von ihm sich ergriffen fühlen. Es ist uns dieß eben ein Beweis von der Gewalt der Schillerschen Muse, und es hieße den Entwicklungsgang der nationalen deutschen Bildung, sowie den des Protestantismus und seiner verschiednen Lebenselemente durchaus verkennen, wenn man in den Wirkungen, die Schiller gehabt hat und noch hat, nur etwas Verkehrtes, etwas Unheilvolles sehen wollte. Nur ein enges, puritanisches Christenthum kann sich rein gegen die Einflüsse der Kunst und der Bildung abschließen wollen; ein solches wird aber auch nie sich über die engen Grenzen einer Secte erheben, nie zur Weltreligion sich entfalten können. Oder wer möchte es läugnen, daß das Gefühl für das Edle und Schöne, wie es namentlich durch Schiller ist genährt worden, mit dem Christenthum nicht nur verträglich ist, sondern daß es durch das Christenthum selbst noch veredelt und geläutert und eben dadurch über Schiller selbst hinausgeführt werden kann. Wie das Studium der alten Griechen und Römer unter der Leitung eines christlichen Lehrers nur bildend und fördernd wirken kann auch in christlicher Hinsicht (nach dem einstimmigen Zeugniß aller Verständigen), so können und müssen auch unsre deutschen Klassiker, die überdieß denn doch mit ihrer ganzen Weltanschauung auf christlichem Boden stehen, in den Händen christlicher Lehrer als Bildungsmittel dienen

des Geschmackes, als Veredlungsmittel der Sprache. Sie aus christlichem Eifer aus unsern Schulen oder aus unsern Häusern und Bibliotheken verbannen zu wollen, wäre gewiß nicht rathsam; es hieße nur den jugendlichen Muth lüstern machen nach einer verbotnen Frucht, ja, es hieße der Jugend eine wesentliche Seite ihrer Bildung vorenthalten, sie einseitig erziehen. Ebenso einseitig aber ist gewiß die Ueberschätzung der Schillerschen Poesie, die Uebersättigung mit Schillerschem Stoffe, die Alleinherrschaft, die man dieser Denk- und Dichtweise eine Zeitlang hat einräumen wollen. Hier mögen wir an Knapps Gedicht uns erinnern, wenn er sagt:

„Ich mag sie nicht, die fern vom Gleichgewichte
Hinfahren mit dem Strome der Parthei'n:
Den Einen sollst verfallen dem Gerichte,
Den Andern du kanonisiret sein;
Die Einen wähnen ferne dich vom Lichte,
Den Andern bist du lauter Sonnenschein;
Die Einen schütten 's Kind aus mit dem Bade,
Die Andern trinken's mit hinein gerade.

Befangne Seelen sind am schnellsten fertig
Den armen Cult des Genius zu erhöhn,
Sie stellen sich gleich wild und widerwärtig,
Wenn man nicht alles lobt als gut und schön."

Daß an Schiller nicht alles zu loben ist, daß selbst von Seiten der Kunst und des Geschmacks manches an seinen Dichtungen auszusetzen ist, wird jetzt wohl allgemein anerkannt, wie schon der Streit über den Vorrang zwischen Schiller und Göthe beweist. Die Ueberschätzung ist aber unstreitig noch viel einseitiger in sittlicher Hinsicht, und da kann sie allerdings, wo sie fanatisch festgehalten wird, eine gegnerische Stellung gegen das Christenthum einnehmen. Wie nun aber eine jede Richtung eine Zeitlang sich einseitig geltend macht, bis sie von einer andern überwunden oder in ihre Schranken gewiesen wird, so zeigte es sich auch hier. Je mehr grade die Schillersche Denkweise auch solche Elemente in sich schloß, die mit der bisherigen christlichen und kirchlichen Denkweise in Widerspruch waren, desto begieriger griff die nach etwas Neuem und Frischem sich sehnende Jugend zu den Schillerschen Schriften. Die Worte des Glaubens sagten jetzt manchem Jünglinge mehr zu, als das apostolische Credo, das er im Katechismus

gedankenlos gelernt hatte; der Zauber der schönen Sprache riß manches Gemüth zu einer Art von sentimentaler Schwärmerei hin, und das ideale Streben nach dem Göttlichen befriedigte „und sollt' er auch straucheln überall“ — Manchen, der es mit dem Straucheln nicht genau nahm. Statt die Vergebung der Sünden auf dem schweren, kampfreichen Wege der christlichen Buße zu suchen und das Heil zu schaffen mit Furcht und Zittern, war es leichter, in den Chor freudetrunkner Genossen einzustimmen:

„Allen Sündern soll vergeben
Und die Hölle nicht mehr sein.“

Wir müssen aber auch über diese Erscheinung nicht zu hart urtheilen. Wir dürfen nicht lauter Ruchlosigkeit und Verstockung, selbst nicht immer eine förmliche Abneigung gegen das Christliche darin erblicken. Die Formen, in denen das Christenthum sich aussprach, waren nun einmal, das ist Thatsache, dem brausenden Zeitgeiste zu enge geworden. Die weltliche Bildung hatte die geistliche überholt und überflügelt. Gelehrte und auch gläubige Theologen gab es wohl noch, aber wenige, die mit Herderschem Geiste ausgerüstet, beiden Anforderungen zu genügen wußten oder auch zu genügen strebten, den Anforderungen des Geistes wie denen des Gewissens, den Anforderungen der Kirche wie denen der Bildung; und die, welche es versuchten, kamen in eine schiefe Stellung, und liefen Gefahr, in eine unselige Halbheit zu gerathen. Schien doch selbst Herder (wie wir früher gesehn haben) der hohen Aufgabe, Christenthum und Humanität in ihrer Einheit darzustellen, nicht zu allen Zeiten in gleichem Grade gewachsen! Wie kann es uns daher wundern, wenn manche Prediger, denen der trockne Kantische Lehrton verleidet war und die wohl fühlten, daß man außer dem kategorischen Imperativ auch noch etwas Andres haben müsse, was die Gemüther hebe und entzünde, es nun mit Schiller versuchten, daß sie dem Volke den Lieblingsdichter, dem es im Theater Beifall geklatscht, nun auch auf die Kanzel brachten, und entweder Stellen aus ihm recitirten *) oder in hochtrabenden Schillerschen Phrasen predigten? So suchte man das, was dem Rationalismus an

*) Wie manche Predigt fing etwa mit den Worten an: „Es giebt im Menschenleben Augenblicke.“

Innigkeit des religiösen Gefühls abging, durch Sentimentalität zu ersetzen, wobei es an hohler Declamation nicht fehlen konnte. Ja, wunderlich genug wechselte oft in einer und derselben Predigt die Trockenheit einer flachen Moral mit der Seichtigkeit eines blumenreichen Bombastes. Was aber jetzt überhaupt als eine merkwürdige Krise in der neuern Sittengeschichte erscheint, das ist die Nähe, in welche nun die beiden Lebenssphären des Theaters und der Kirche zusammengerückt wurden, und die sonderbaren Verwechslungen der Aufgaben, die hier stattfanden, so daß man bald den Prediger auf die Bühne, bald den Comödianten auf die Kanzel gestellt glaubte. Bei dieser Erscheinung müssen wir etwas länger verweilen und auf frühere geschichtliche Vorgänge dabei zurückgehen.

Die alte christliche Kirche, die jede Erinnerung an den alten Götzendienst auszutilgen den Beruf hatte, verbot natürlich ihren Gliedern den Besuch der heidnischen Schauspiele, theils weil diese selbst in Verbindung standen mit der Religion des Alterthums, theils weil durch die Art gewisser Schauspiele (der Thierkämpfe) eine Rohheit der Gesinnung in den Gemüthern erzeugt wurde, wie sie das Christenthum nothwendiger Weise verabscheuen mußte. Nachdem dann das Heidenthum überwunden und die Welt des Mittelalters die Trägerin eines freilich in mancher Hinsicht äußerlichen Kirchen- und Christenthums geworden war, wurde es auch in dieser Beziehung anders. Jetzt liebte man es, auch geistliche Gegenstände, biblische Geschichten und kirchliche Geheimnisse dramatisch darzustellen. Die Geistlichen und ihre Schüler selbst führten solche Schauspiele in den Klöstern auf, und ehrsame Bürgerschaften in den Städten sahen in solchen Uebungen eine unschuldige Kurzweil. Neben den ernsten Stücken ging dann freilich auch der derbe Schwank und das rohe Possenspiel her, das sich nur selten zu etwas Höherm, wahrhaft Nationalem und Künstlerischem erhob. Der ernste sittliche Geist der Reformation nahm dem Schauspiel gegenüber nachgerade die Stellung ein, wie das Urchristenthum dem Heidenthum gegenüber sie behauptet hatte. In den Aufzügen und Vermummungen, die sich oft unziemlicher Weise in das Heiligthum der Kirche eingedrängt hatten *), sah man die Reste papistischen Heidenthums, das man mit

*) S. Vorl. Bd. I. S. 100. 101.

Recht verabscheute, wenngleich auch hie und da die sogenannten Fastnachtspiele, wie die eines Manuel in Bern, benutzt wurden, reformatorische Ideen unter das Volk zu bringen. Nun aber war es doch wohl nicht ganz zufällig, daß bald nach der Zeit der Kirchenreformation Shakespear (geb. 1564) als Schöpfer des neuern Theaters auftrat und eine Welt von tiefen, aus der innersten Natur des Menschen geschöpften Anschauungen in seine riesenhaften Werke zusammenfaßte. Nicht aber das 16., nicht das 17. Jahrhundert waren es, auf die Shakespears Genius berechnet war; auch nicht die englische Nation war es, die ihren großen Landsmann in die Weltgeschichte einführen sollte; sondern den großen Deutschen des 18. und 19. Jahrhunderts blieb es vorbehalten, auf den innern Gehalt Shakespearscher Stücke, auf den unerschöpflichen Reichthum der Ideen hinzuweisen, die hier ihre Gestalt gewinnen, hier ihre Macht ausbreiten. Alle die großen Dichter und Litteratoren jener Zeit, Lessing, Herder, Schiller, Göthe, die Schlegel, vereinigten sich, so verschieden sie sonst dachten, in der Bewunderung, zum Theil auch in der Nachahmung des großen brittischen Vorbildes, und so läßt sich denn wohl erwarten, daß bei solchen Studien auch in der christlich-protestantischen Welt eine andere Ansicht über die Bedeutung des Schauspiels und über die Aufgabe dramatischer Kunst sich bilden mußte, als zu der Zeit, da man nur gewohnt war, das Theater als eine Quelle der weltlichen Belustigung und Zerstreuung zu betrachten *). Je ernster man es von dieser Zeit mit der dramatischen Kunst zu nehmen anfing, desto mehr war man bemüht, dem Theater auch eine ehrenvolle Stellung zu sichern und es zu einer sitt-

---

*) Daß sich in Deutschland das Theater nicht früher zu der Höhe erhob, zu der wir es nun emporsteigen sehen, daran waren auch wohl die trüben Zeiten des dreißigjährigen Krieges Schuld, und die noch lange dauernden Nachwehen desselben. Nachher verdrängte das Franzosenthum alle gesunde Entwicklung des Nationalen. Der Pietismus, der ein strenges Urtheil über alle weltlichen Vergnügungen fällte, mußte auch das Theater, das er nur aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten im Stande war, verdammen. Und doch bleibt es merkwürdig, wie grade Spener hierin milder urtheilte (vgl. Vorl. Bd. IV. S. 215). — Im Ganzen hat die lutherische Kirche weniger schroff, als die reformirte, auch hierüber, wie über anderes geurtheilt. Im Uebrigen verweisen wir auf die Schriften von Wessenberg, über den sittlichen Einfluß der Schaubühne (Zürich 1825), von Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen von der Sittlichkeit des Schauspiels (Götting. 1823. 8.), und von Alt, Theater und Kirche, in ihrem gegenseitigen Verhältniß historisch dargestellt (Berlin 1846).

lichen Macht zu erheben. Die große Aufgabe, den Menschen in seinem Innersten zu ergreifen, ihn zum Bewußtsein seiner höhern Würde zu führen, ihm über dem Treiben und Drängen der Alltagswelt eine höhere, ideale Welt aufzuschließen, wurde nun recht eigentlich als Aufgabe des Theaters gefaßt, und so wurde zwischen dieser Anstalt und der Kirche, die die gleiche Aufgabe von Alters her zu haben in gutem Glauben stand, eine ganz eigne Art von Wettkampf eingeleitet, an dessen Möglichkeit die alte Zeit der Orthodoxie wohl nie gedacht hätte. Und doch hatte es schon der Pastor Götze *) erfahren müssen, daß derselbe Mann, der das deutsche Theater reformirte, auch an die wunden Stellen der protestantischen Theologie sein kritisches Messer setzte und dabei zugleich in die gesunden Stellen einschnitt. Und so mochte es denn auch in einer Verwunderung hingehn, wenn nach Lessing Schiller auftrat, und wenn dieser nun gar die Schaubühne zur moralischen, ja zur religiösen Anstalt erheben wollte, deren der moderne Staat vor allem zu seiner Hebung und Kräftigung bedürfe. In seiner Abhandlung: „Die Schaubühne, als eine moralische Anstalt betrachtet," die er im Jahre 1784 der churfürstlichen deutschen Gesellschaft zu Mannheim vortrug, spricht er es ja in allem Ernste aus, daß die Aufgabe des Schauspiels eine religiöse sei, daß erst dann, wenn die Religion mit der Schaubühne in Bund trete, sie vor Umsturz gesichert sei. Die Schaubühne ist ihm gleichsam das versinnbildete Weltgericht, in welchem die Tugend ihren Lohn, das Laster seine Strafe findet; sie ist ihm ein lebendiger Sittenspiegel, mehr als **jede andere** öffentliche Anstalt des Staates eine Schule der praktischen Weisheit, ein unfehlbarer Schlüssel zu den geheimsten Zugängen der menschlichen Seele. Im Theater allein hören die Großen der Welt die Wahrheit, hier allein sehen sie den Menschen. „Die Schaubühne (sagt Schiller) ist der gemeinschaftliche Canal, in welchen von dem denkenden bessern Theil des Volkes das Licht der Weisheit herunterströmt, und von da aus in mildern Strahlen durch den ganzen Staat sich verbreitet. Sie ist die Schule der Toleranz, und von ihr aus läßt sich eine vortheilhafte Wirkung auf die Erziehung erwarten." — Ja, was sonst nur von der Kirche

*) S. Bd. I. S. 277 ff. Wie Götze über das Schauspiel dachte, siehe Stäudlin a. a. O. S. 187 ff. Interessant ist auch das beigedruckte Gutachten der Göttinger theologischen Facultät.

erwartet wurde, daß sie mit ihren Tröstungen den Menschen erhebe über den Kummer des Lebens, das erwartet Schiller von dem Theater. „Wenn Gram an dem Herzen nagt, wenn trübe Laune unsre einsamen Stunden vergiftet, wenn uns Welt und Geschäfte anekeln, wenn tausend Lasten unsre Seele drücken . . . . so empfängt uns die Bühne. In dieser künstlichen Welt träumen wir die wirkliche hinweg, wir werden uns selbst wiedergegeben, unsre Empfindung erwacht, heilsame Leidenschaften erschüttern unsre schlummernde Natur und treiben das Blut in frischen Wallungen. Der Unglückliche weint hier mit fremdem Kummer seinen eignen aus" u. s. w. — Merkwürdig, daß in diesem beredten Lobspruche der Bühne denn doch nur von einem Hinwegräumen des Kummers die Rede ist, und auch was die gerühmten sittlichen Wirkungen des Theaters betrifft, so ist Schiller ehrlich genug, zu gestehn, daß Moliere's Geiziger noch keinen Wucherer gebessert, und daß überhaupt die farbenreichsten Schilderungen des Lasters noch nie den Menschen vom Laster selbst geheilt haben. Ja, noch viel stärker hatte er sich bereits darüber in einem frühern Aufsatz über das deutsche Theater (1782) ausgesprochen, wo er gradezu daran zu verzweifeln scheint, daß bei der einmaligen Beschaffenheit der Schauspieler und des Publicums es je hierin zu etwas Rechtem kommen könne. — Gleichwohl wurde die Ansicht, daß die Schaubühne eine Sittenschule, ja vielleicht noch eine wirksamere als die Kirche sei, immer lauter geäußert, und von dieser Seite das Theater gegen die Einwendungen der Geistlichen in Schutz genommen. Zu Erreichung dieses Zweckes schlug man je nach Umständen einen verschiednen Weg ein. Entweder überbot man sich in gräßlichen, abschreckenden Darstellungen des Lasters, so daß einst der bekannte Schröder einen Preis auf das beste Trauerspiel setzte, dessen Gegenstand ein Brudermord sei *), oder man gab gradezu den Charakter des Drama's auf, und statt das Leben darzustellen im Lichte der Kunst, predigte, philosophirte und moralisirte man auf der Bühne selbst. So entstanden jene moralisirenden Schauspiele, in denen sich besonders Iffland hervorthat, über die aber Schiller selber sich lustig machte in Shakespears Schatten:

„Wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch."

---

*) S. Gervinus IV. S. 569.

die gefährliche Nachbarschaft des Theaters und der Kirche, und der wunderliche Rollentausch, der hier stattfand, wurzelte offenbar in einer Begriffsverwirrung, an der auch unsre Zeit noch häufig leidet, indem man von der Kunst verlangt, daß sie belehren und bessern soll, während doch ihre Aufgabe und ihre Stärke in der Darstellung liegt. Wie man nun das Wesen der Religion einseitig in die Moral setzte, so ging diese Einseitigkeit auch auf die Forderungen der Kunst über. Das Theater ward zur Sittenschule hinaufgeschraubt, die Kirche zur Sittenschule heruntergedrückt, und beiden ein ästhetischer Flitter umgehängt. So ward der Pfarrer nicht selten auf der Kanzel zum Comödianten, wie der Schauspieler dann wieder an seinem Ort den Pfarrer agirte. Das breite Feld der bürgerlichen Moral wurde beiderseits ausgebeutet, aber weder zum wahren Gewinn der Kunst, noch der Religion, noch endlich der Moral selbst; denn diese verlangt vor allem den Ernst der Wahrheit und die Beseitigung alles Scheines. Aber an Wahrheit gebrach es hier wie dort. Das Schauspiel entfernte sich ebensosehr von dem Ideal des Großartigen und des wahrhaft Natürlichen, wie wir es bei Shakespear schauen, als sich die Predigt ihrerseits von ihrem einzig sichern Grund und Boden entfernte, der ihr im Worte Gottes gegeben ist. Bei allem Reden von Natürlichkeit fehlte die wahre Natur, bei allem Reden von Moral, bei allem Predigen derselben auf Kanzeln und Theatern, wurde doch die eigentliche Moral, die tiefere Sittlichkeit des Christenthums, die wahre Heiligung des Menschen, die sich nicht mit oberflächlichen Rührungen begnügt, sondern auf Umwandlung der Gesinnung dringt, in den Schatten gestellt. Aesthetische Tugenden traten an die Stelle der christlichen, ein empfindsames Herz galt mehr als ein gebeugtes und gedemüthigtes; und der Abscheu vor den ins Gräßliche gemalten Lastern ließ Manchen über den tiefern Quell der Sünde im Unklaren. Statt den Menschen zu sehen wie er ist, wie die Natur und die Bibel ihn uns zeigen, träumte man sich ein Menschenideal, das nirgends zu finden ist; statt die Verhältnisse des Lebens zu nehmen, wie sie sind und wie Gott sie geordnet hat, regte sich von allen Seiten und in allen Klassen der Gesellschaft mehr und mehr die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden. Der Haß gegen alle Vorzüge der Geburt, des Reichthums, der äußern Stellung im Leben wurde durch die überspannten Begriffe von Menschenrechten, wie sie in manchen

Schauspielen jener Zeit verbreitet wurden, genährt. War man doch gewohnt, in den Fürsten, in den Ministern, in den Präsidenten, wie sie über die Bühne gingen, den Ausbund aller Bosheit zu sehen, während die Tugend im Bettlermantel um so rührender sich ausnahm. Die ehelichen, die häuslichen Verhältnisse, wie das Christenthum sie geordnet hat, wurden häufig unter andern, scheinbar freiern, geistreichern Gesichtspunkten betrachtet, und Manches als erlaubt, ja als Pflicht dargestellt, was das Christenthum streng als Sünde gestempelt hatte. Ein „Verbrecher aus verlorner Ehre“, ein Straßenräuber aus Edelmuth weckten Sympathien für das Verbrechen, der Ehebruch ward durch „Wahlverwandtschaften“ gerechtfertigt, und der Selbstmord erschien wieder in der erneuten Glorie des antiken Heldenthums. Wenn nun auch den bessern Dramen das Gesagte nicht zur Last fällt, so waren doch auch diese durch nichts vor Mißverstand geschützt, und überdieß ging das Schlechte neben dem Guten her, wenn es nicht gar das Aufkommen desselben erstickte; denn welche Theatercensur hat je zwei Herren zu dienen vermocht, dem höhern Sittengebote und den Launen und Gelüsten des Publicums?

Was hatte nun bei dieser überhandnehmenden Macht des Theaters, bei der Macht der neuern Poesie, wie sie auch in den Romanen immer zahlreicher hervortrat, die Kirche zu thun? Mit Poltern und Schmähen gegen Schauspiele und Romane überhaupt war es nicht gethan; ernste und gemäßigte Mahnstimmen, wie die eines Herder, wurden überhört oder mit dem blinden Zelotengeschrei auf eine Linie gestellt. Unbedingte Anbequemung an den Zeitgeschmack war noch weniger rathsam, und doch fand diese Anbequemung oft in hohem Maße statt.

Nicht nur in den Predigten *) gab es Anklänge an Schillersche Monologen, sondern auch dem übrigen Cultus dachte man auch in der

---

*) Wie sehr das innerste Wesen der Predigt auch von den großen Geistern des Jahrhunderts verkannt wurde, und wie geneigt man war, sie zu einem bloßen Kunstgenuß auszubeuten, beweist unter anderm der Briefwechsel zwischen Schiller und Körner (über Herder) I. S. 131 ff. u. S. 149. Schiller meint nämlich, ein Mann von Geist, der der Predigt das Wort spreche, müsse ein beschränkter Kopf, ein Phantast oder ein Heuchler sein; wogegen Körner: Warum soll sich der Mann von Geist nicht an einem Kunstwerke der Beredsamkeit ergötzen, das seiner Absicht entspricht? —

protestantischen Kirche aufzuhelfen durch das Theatralische, etwa durch gelegentliche Einführung von Opernmusik *), durch Decoration der Kirche bei besondern Anlässen, etwa bei Confirmationen. Das geistliche Lied konnte, wie schon bemerkt, nicht mehr recht zu Athem kommen; desto mehr gab es didaktisch-religiöse Poesien, in welchen die Reflexion in sentimentaler Einkleidung hervortrat, und bei welcher man vorzüglich an Schiller erinnert wurde. Ich denke dabei zunächst an das Lehrgedicht Urania von Tiedge, 1801 erschienen, das Himmel in Musik setzte, und worin der Kantische Gottes- und Unsterblichkeitsglaube dem Zweifler allmählig zum Bewußtsein kommt. Das Gedicht hat unstreitig viele schöne Stellen **), aber einen festen, siegreichen

*) So soll einst ein Ostergesang nach der Melodie „in diesen heiligen Hallen" aufgeführt worden sein. Die Organisten haben auch ihr Redliches gethan mit Ouvertüren u. s. w. Dagegen wieder ward das heiligste Mysterium der Kirche, die Abendmahlsfeier, durch Schiller zwischen die Coulissen gezogen.

**) So drückt gleich der Anfang den Schmerz des Zweiflers aus, wie er durch manche Seele mag hindurchgegangen sein:

„Mir auch war ein Leben aufgegangen,
Welches reich bekränzte Tage bot,
An der Hoffnung jugendlichen Wangen
Blühte noch das erste zarte Roth.
Auf der Gegenwart umrauschten Wogen
Braunt' ein Morgen schön wie Opferglut̄h,
Hohe Traumgestalten zogen
Stolz wie Schwäne durch die rothe Fluth.
Leichte Stunden rannen schnell und schneller
An dem halb erwachten Träumer hin,
Und die Gegend lag schon hell und heller,
Nur auch wüste da vor meinem Sinn.
Forschend blickt' ich in die weiten Räume,
Aber bei dem zweifelhaften Licht
Sah ich jetzt nur meine Träume,
Wahrheit selbst, die Wahrheit sah ich nicht.
O der Helle, die dem guten Schwärmer
Nichts zu zeigen hat, als seine Nacht.
O des Lichtes, die den Glauben ärmer,
Und die Weisheit doch nicht reicher macht."

Und ebenso mag sich manches jugendliche Gemüth gehoben gefühlt haben durch die Stelle:

„Ja, Freund, wir werden sein, wir werden noch des Schönen
Und Guten inniger und seliger uns freun,
Und lyrischer wird unser Leben tönen
Mit schönen Seelen im Verein;
Dann wird dem edeln, frommen Späher
Der heilige Verhüllte näher,

Glauben mögen Wenige sich da geholt haben, wenn er nicht schon früher in ihnen lebte und durch andre Eindrücke gestützt war. In den gleichen Ton stimmten Witschel und Andere ein. Ob die häusliche Erbauung durch das Lesen solcher Poesien mehr gefördert wurde, als durch das Singen eines geistlichen Liedes, mag Jeder selbst entscheiden; aber das war auf jeden Fall ein Mißgriff, wenn man die öffentliche Andacht in der Gemeinde dadurch zu heben suchte, daß man an die Stelle der alten liturgischen Formen metrische Gebete setzte, als ob man die Poesie, die man mit Gewalt aus dem Cultus verbannt hatte, dadurch wieder einführen könnte, wenn man statt der schlichten Worte des Unser Vater, wie sie in der Bibel stehn, mit Witschel betete:

„Vater, den uns Jesus offenbaret,
Den der Geist mit hoher Andacht nennt,
Vater, den kein Himmel von der Erde,
Keine Welt von seinen Kindern trennt —"

oder mit Mahlmann:

„Du hast Deine Säulen Dir aufgebaut
Und Deine Tempel gegründet,
Wohin mein gläubiges Auge schaut,
Dich Herr und Vater es findet,
Deine ewig herrliche Gottesmacht
Verkündet der Morgenröthe Pracht,
Erzählen die tausend Gestirne der Nacht,
Und alles Leben liegt vor Dir,
Und alles Leben ruft zu Dir:
Vater unser, der Du bist in dem Himmel."

Wir wollen damit dem Werthe dieser und ähnlicher Poesien nicht zu nahe treten, sie haben, besonders die von Mahlmann, etwas Erhebendes an sich; auch haben sie gewiß auf manche, besonders jugendliche Gemüther wohlthätig gewirkt, weit wohlthätiger, als die politische aufregende Poesie, die man uns jetzt als die alleinseligmachende anpreist und nach der unsre Jugend so begierig ist. An ihrem Orte mag ihnen daher auch ihre volle Anerkennung bleiben.

Und lichter, stiller wird's um seine Tugend sein,
Erheben wird sie sich auf freierm Flügel,
Hin durch das neue Reich der Zeit,
Und heller strahlen wird an ihrer Stirn das Siegel
Der heiligen Unsterblichkeit."

Aber es hatte denn doch immer etwas von dem falschen Theatergeschmack an sich, wenn man durch die öffentliche Declamation solcher Gebete an heiliger Stätte Effect machen oder gar durch sie das einfache Schriftwort verdrängen wollte. Es gab sich auch hier jene unselige Vermischung der Gebiete zu erkennen, der gänzliche Mangel an kirchlichem Tact, die Unfähigkeit, etwas Tüchtiges aus der Fülle des christlichen Lebens heraus zu erzeugen. Aber eben diese Fülle des Lebens, wo war sie? Wo die Quelle großentheils versiegt und verschüttet war, wo sollte da noch ein erfrischendes Wasser herfließen? Auch die sentimentale Verirrung wollte ihre Zeit haben, auch sie sollte mit dem Rationalismus, an den sie sich gehängt hatte, vorübergehn, um andern Erscheinungen Platz zu machen. Das Verhältniß der neuern Poesie und der Kunst überhaupt zur Religion, und beider wieder zur Sittlichkeit, mußte aber erst noch tiefer ergründet, und ein jedes auf sein Princip zurückgeführt werden. Das war nicht die Aufgabe eines Einzelnen, sondern die Aufgabe vieler, in einander wirkender Kräfte; nicht die Aufgabe einiger Jahre, sondern mehrerer Jahrzehnte, ja eines halben Jahrhunderts, so daß wir uns noch nicht rühmen können, am Ende dieses Processes zu sein, obwohl die Elemente sich seither weit mehr gesetzt und gesondert haben.

Ehe wir aber diesen Proceß weiter verfolgen, müssen wir auch auf die Umwälzungen hinweisen, welche auf dem Gebiete der öffentlichen und der häuslichen Erziehung stattfanden, und dieß soll die Aufgabe unsrer nächsten Stunde sein.

Achte Vorlesung.

Reform des Erziehungswesens. — Herders Ansichten über Basedow. Seine eigenen pädagogischen Grundsätze. Schulreden. — Salzmann. Campe. Pestalozzi. Des Letztern Verhältniß zum Christenthum.

Die Veränderung des religiösen und des moralischen Gesichtskreises gegen Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts war, wie wir uns immer mehr überzeugen müssen, eine durchgreifende und vielseitige. An allen Orten sehen wir ein Neues ausbrechen und mit dem Alten im Kampfe. Hatte Kant die Riesengebäude der ältern Philosophie gestürzt, und gleichsam das Denken von vorn angefangen, so begann in der schönen Litteratur mit Schiller (und Göthe) eine neue Epoche. Ja, Kant und Schiller, so verschieden auch ihre Lebensgebiete waren und so weit ihre Bestrebungen auseinander zu liegen schienen, brachten im Grunde eine und dieselbe Wirkung hervor, der eine als Philosoph mit seiner scharfen Kritik, der andre als Dichter mit seiner hinreißenden Sprache, der eine vom Katheder, der andre von der Bühne aus. Beide begegneten sich in der auflösenden Tendenz, den alten Formen des kirchlichen Lebens gegenüber, und in dem Ringen nach einem idealen sittlichen Zustand, der statt auf den positiven Stützen der überlieferten Religion, lediglich auf der Macht der Freiheit, auf den unerschütterlichen Grundlagen der Vernunft ruhen sollte. So zog der Kantianismus den Rationalismus nach sich, und die Schillersche Poesie förderte jene ästhetische Sentimentalität, mit welcher man der Trockenheit des Rationalismus aufzuhelfen suchte. Im Bunde nun mit der neuen Philosophie und der neuen Richtung, welche die

Poesie genommen, standen auch — wenigstens in einigen Beziehungen — die neuern Erziehungsgrundsätze. Nicht daß man diese erst hinterher erfunden hätte, um die neuen Lehren des Jahrhunderts desto sichrer auf die Jugend überzuleiten; sondern ohne alle Verabredung mit denen, welche auf dem einen oder andern Gebiete thätig waren, machten sie sich durch andre Organe geltend, scheinbar unabhängig von dem Gang der Philosophie, wie von dem der Poesie, und doch in denselben eingreifend und ihre Wirkung vorbereitend.

Noch ehe Kant seine Kritik anstellte, mitten unter dem Hin- und Herreden der sogenannten Popularphilosophen, noch ehe Schillers Name genannt wurde, jedoch in der Zeit des geistigen Erwachens und der litterarischen Gährung, hatten die Grundsätze Rousseau's in den Köpfen und Gemüthern der Deutschen sich zu regen und zu bewegen angefangen, und auf dem Gebiete der Erziehung schienen sie am tiefsten Wurzel fassen zu wollen, besonders seit Basedow, mit dem wir uns schon im letzten Winter beschäftigt haben, den Philanthropismus zur Aufgabe deutscher Nationalbildung gemacht hatte*). Wenn früher es die Kirche gewesen, welche die Erziehung in der Schule leitete und ihre Grundsätze auch ins Haus übertrug, so schien jetzt die Zeit der Emancipation und der freien Concurrenz im Schulwesen gekommen. Eine philanthropische Pflanzung erhob sich bald neben der andern, ein Institut verdrängte das andre, eine Methode die andre. Auf Basedow folgten Salzmann und Campe, die beide, gleich ihrem Vorgänger, durch die Pädagogik auch die Theologie zu reformiren und die Kirche durch die Schule zu verbessern oder vielmehr entbehrlich zu machen strebten. Ehe wir indessen dieses auflösende Bestreben näher beleuchten und dann zu Pestalozzi uns wenden, dem edelsten Repräsentanten der neuern Pädagogik, knüpfen wir auch hier wieder an die frühern Zustände an, und betrachten erst die Schule in ihrer Verbindung mit der Kirche. Und da tritt uns dann wieder das Bild Herders entgegen, dessen Grundsätze über Schul- und Erziehungswesen wir bis hieher zu betrachten aufgeschoben haben. Es kann auffallen, daß Herder, so sehr er selbst ein Mann des Fortschrittes war, zu allen den Bewegungen, von denen das geistige Leben der neuern

*) Vgl. Bd. I. S. 297.

Zeit ausging, eher in ein gegnerisches, als in ein freundliches Verhältniß trat. So erklärte er sich, wie wir gesehn haben, gegen die kritische Philosophie, so konnte er auch der Richtung, welche Schillers Poesie nahm, nicht seinen ungetheilten Beifall schenken; und was Basedow und seine Erziehungsmethode betrifft, so äußerte er sich einmal sehr stark darüber an Hamann, daß er Basedow nach dem, wie er ihn persönlich kenne, keine Kälber möchte zu erziehen geben, geschweige denn Menschen*). Seine Methode, sagte er, gleiche der eines Gärtners, der den jungen Eichen unter der Erde die Herzwurzel nehme, um dann alles über der Erde in Stamm und Aeste schießen zu lassen. — Wir würden aber sehr irren, wenn wir glaubten, daß Herder lieber alles bei'm Alten gelassen habe; im Gegentheil bewies sich auch hierin sein prophetischer Geist, daß er über die Neuerungen, die in seiner Zeit auftauchten, bereits hinaussah und das höhere Ideal schon in sich trug, das erst noch den spätern Tagen zu verwirklichen aufbehalten blieb. Ja, wie Herder bei allem Widerspruche gegen Kant, doch wieder mit seinem Streben das Streben Jenes berührte, wie er mit Schiller den idealen Schwung des Geistes theilte, so stimmte er auch in seinen Ideen über Schulreform in manchen Punkten mit Basedow und den Philanthropen überein. Nicht die Ideen Basedows verwarf er in Bausch und Bogen, nur die Art, wie dieser sie verwirklichte, war ihm zuwider. — Schon im Jahr 1769 schrieb Herder einen Aufsatz über das Ideal einer Schule, worin er merkwürdiger Weise mit Basedow in mehrerm zusammentraf, während er freilich in anderm ihn bekämpfte. Wie dieser, so tadelte auch er die Alleinherrschaft, welche die lateinische Sprache damals in den Schulen einnahm, er nannte sie eine papistisch-gothische**). Daß man in dem Elementarunterrichte den Knaben erst auf das weisen müsse, was ihn umgiebt, ehe man sein Gedächtniß mit Namen beschwert von Dingen, die ihm fern liegen, und daß daher aller Unterricht wo möglich an das Leben und an die Umgebungen des Kindes anzuknüpfen sei, war auch sein Grundsatz, wie der der neuern Pädagogik überhaupt. „Es soll ein Hauptzweck des Lehrers sein***), dem Knaben von allem leben-

*) S. Hamanns Werke V. S. 184.

**) S. Schulreden, Anhang. S. 269.

***) Schulreden a. a. O. S. 271.

dige Begriffe zu geben, was er sieht, spricht, genießt, um ihn in seine Welt zu setzen, und ihm den Genuß derselben auf seine ganze Lebenszeit einzuprägen." — Aber so sehr Herder in Beziehung auf die menschliche Bildung, auf Entwicklung des Weltbewußtseins mit Rousseau und Basedow übereinstimmte, so sehr ging er von ihnen ab, wo es galt, das Gottesbewußtsein zu wecken, in den Grundsätzen der religiösen Bildung. Hier stand er auf positivem Boden und wollte nichts wissen von den Künsten, durch die man den Kindern erst den Zugang zu Gott bereiten, von den zarten Umwegen, auf denen man sie zum Himmel führen zu müssen glaubte. „Der Katechismus Luthers," sagt Herder im schneidenden Gegensatze gegen das unzeitige Philanthropisiren und Reformiren, „muß recht innig auswendig gelernt werden und ewig bleiben. Erklärungen über ihn sind ein Schatz von Pflichten und Menschenkenntnissen. Was auch Basedow über das Jüdische der zehn Gebote sage, sind sie eine schöne Moral für Kinder." Ebenso redet er den biblischen Geschichten das Wort, die er jedoch für die erste Altersstufe nur mit Auswahl will behandelt wissen. Ein guter biblischer Unterricht, davon ist Herder aufs Innigste überzeugt, giebt auf Lebenslang Hochachtung und Verstand der Religion, und das ist ihm das beste Mittel, ein neues christliches Publicum zu schaffen. Und ebenso wie über die Religion dachte auch über die Sprache und Sprachbildung Herder tiefer als die realistischen Pädagogen jener Zeit. Wie hätte er den Sprachunterricht gering schätzen können, der grade Sprache und Vernunft so zu sagen als Eins faßte; und wenn er auch das Uebermaß des Lateinischen mißbilligte, so lag ihm dagegen die Muttersprache über alles an, zu deren Ausbildung er treffliche Winke gab. Seine vorzüglichsten pädagogischen Grundsätze hat indessen Herder später in seinen zu Weimar gehaltnen Schulreden niedergelegt, die unter dem Namen Sophron gesammelt sind. In ihnen finden wir noch hie und da einen Nachklang von dem kirchlichen Ton und Halt, der sich immer mehr aus der neuen Schulsprache verlor. So schämt sich Herder nicht, die Schulen noch als Werkstätten des heiligen Geistes zu bezeichnen. „Unsere Vorfahren," so heißt es in einer dieser Reden, „nannten die Schulen Werkstätten des Geistes Gottes; eine altväterische Benennung, von der man sich vielleicht wundern wird, daß ich sie in unsern Zeiten wiederhole und nicht lieber

vom Tempel des Apollo, der Musen und Grazien rede. Die Benennung recht verstanden, drückt aber eine so edle Sache, und zwar viel wahrer und inniger aus, als alle jene Idolausdrücke vom Tempel des Apollo, der Musen und Grazien nur bezeichnen mögen" . . . . Alle Erziehung soll nach Herder dahin gehn, dem Menschen eine innere Macht, eine ihm einwohnende Weisheit, ein reines Auge, einen hellen Verstand, heiligen Geist zu geben, ohne welchen alle erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten müßiges Zugehör oder Werkzeuge zum Verderben werden. „Wie schön," sagt er, „kleidet das Kind, den Jüngling jede Spur einer moralischen Bildung, die man an ihm wahrnimmt! Giebt es eine holdere Stirn, ein schöneres Auge, als in welchem Zucht und Scham, Aufrichtigkeit, Zutrauen, Bescheidenheit und Liebe — Geist Gottes wohnen? Giebt es einen schönern Reiz der Geberden und Glieder, als wenn sie mit reiner Unschuld, mit sanfter Gefälligkeit, gleichsam wie mit dem Oel der Freuden zur schönsten Thätigkeit gesalbt sind, und täglich gesalbt werden? Der Ausdruck jenes ebräischen Jünglings, in dem von Kindheit auf der Geist Gottes wohnte: „„Wie sollte ich etwas Unwürdiges thun und wider Gott (das Heilige, das in mir ist) sündigen?"" hat so etwas Schönes und Mächtiges, daß es allein im Stande ist, einen Jüngling, der dieß Heilige in sich, der sich als den Tempel eines göttlichen Geistes erkennt, vor allem Unwürdigen, Niedrigen, Gemeinen zu bewahren. . . . Alle ausgezeichnete Menschen hatten dieß edlere Gefühl in sich, das eben sie vor gemeinen Menschen auszeichnete, das sie vor allem Gemeinen, Niedrigen und Niederträchtigen bewahrte. Er war ihr Schutz und Schirm, ihr Rathgeber und Wächter, ihr warnender Freund, ihr gebietender Dämon, der ihnen, statt der weiten Heerstraße üppiger Phantasie und Lüsternheit, den schmalen Weg zu gehen, die Pforte zu durchdringen sie antrieb. . . . Geist Gottes," so ruft er aus, „kehre zurück in die Schulen, um da einen guten Grund in den Gemüthern der Jünglinge zu legen, um ihnen den festen, reinen Charakter anzubilden, der sich durch die ausgelassene Unsittlichkeit, die grobe Frechheit, die naseweise Zudringlichkeit, die jetzt in so vielen Schriften herrscht, nicht verführen lasse." In derselben Rede und in mehrern andern ergießt sich der Unmuth des Redners über die Unarten seiner Zeit, über die falsche Geniesucht, über das frühzeitige Schriftstellern,

über das bloße Amüsirt-sein-wollen, in einer Sprache, die auch jetzt noch mitunter an ihrem Platze wäre. Daß Herder in seinen Grundsätzen über Religionsunterricht auch in seinem frühern Schulplan von den Philanthropen abwich, haben wir schon bemerkt, und auch später blieb er seinen Ansichten hierüber getreu. „Bei der Religion mit der Jugend viel moralisiren, ist nicht gut; aber die Lehren und die Beweise gut erklären, die Regeln der Sittenlehre mit Gründen und Beispielen aus dem gemeinen Leben, der biblischen und andern Geschichte unterstützen, das giebt einen lebendigen Eindruck.“ Nach diesen Grundsätzen überarbeitete er auch den Lutherschen Katechismus, den er noch immer neumodischen Katechismen, welche viel moralisirten und räsonnirten, vorzog. „Von den zwanzig oder dreißig Katechismen,“ schreibt er an seine Collegen, „die ich vor mir gehabt habe, habe ich manches benutzt, aber keinen durchaus zum Grund legen können, weil in den meisten eine zu künstliche, componirte, theologische Sprache, in andern die schändlichste Schludderei herrschet.“ — Endlich war Herder auch thätig zur Einrichtung eines Schullehrerseminars im Weimarischen, und es dürfte wohl nicht ohne Interesse für unsere Zeit sein, wo so viel vom Volksschulwesen und den Reformen in demselben die Rede ist, die Ansichten eines Mannes zu vernehmen, den wohl noch Niemand zu den Finsterlingen gezählt hat.

„Der Zweck eines Seminarii,“ so erklärt sich Herder von vorn herein, „ist nicht, jungen Leuten, die sich zu Landschulmeisterstellen vorbereiten wollen, eine unnütze Art von Aufklärung zu verschaffen, bei der sie sich etwa selbst überklug dünken und ihren künftigen Lehrlingen eher nachtheilig als nützlich werden, denn zu viel Klarheit und Raisonnement unbedachtsamer Weise in Stände verbreitet, in welche sie nicht gehören, fördert weder den Nutzen des Staates, noch die Glückseligkeit des einzelnen, zumal niedrigen Privatlebens. Noch weniger ist der Zweck desselben, jungen Leuten eine bequeme Existenz zu verschaffen u. s. w. Vielmehr ist sein einziger Zweck der, fern von allen Ostentationen und pädagogischen Spielwerken unsrer Zeit, jungen Leuten, die sich dem Schulstande widmen, eine bequeme Gelegenheit zu verschaffen, das Nothwendige und wahrhaft Nützliche ihres künftigen Berufs durch Unterricht und eigene Uebung zu lernen; denn die beste Geschicklichkeit eines Schullehrers wird nur durch Me-

thode und Uebung erlangt." — Herder, der große Verkünder der Humanität, war gleichwohl von aller Weichlichkeit des sogenannten Philanthropismus weit entfernt. Schulzucht war ihm das unerläßlichste Erforderniß einer guten Schule. Eine Menge kann nie zusammen bestehn ohne Ordnung, ohne strenge Einrichtung und Anstalt . . . „Eine Schule, die viel Zucht, viel und strenge Uebung im Guten und allerlei Guten hat, dazu die Jugend gebildet werden soll, das ist eine gute Schule. Ein Gymnasium, das sowohl in Tugenden als in Fähigkeiten ein täglicher Kampfplatz edler jungen Seelen wird, die in Fleiß und Nacheiferung ringen und sich üben, nur das ist ein wahres und ein gutes Gymnasium. Wo diese Zucht, diese gute Wissenschaft- und Sittenübung nicht ist, da ist ein todtes Meer, und wenn alle Musen darin und darum wohnten." — So weit Herder. —

Wenden wir uns nun zu den weitern Entwicklungen auf dem pädagogischen Gebiete, so treten uns zunächst Salzmann und Campe entgegen.

Christian Gotthilf Salzmann, in demselben Jahre wie Herder geboren (1744) in der Nähe von Erfurt, hatte sich erst zum geistlichen Stande gebildet und eine Predigerstelle in Erfurt angenommen, aber im Jahr 1781 legte er sein Pastorat freiwillig nieder, um an Basedows Philanthropin in Dessau mitzuarbeiten. Er hatte schon als Prediger mehrere Erziehungsschriften herausgegeben, worin er den Schlendrian der gewöhnlichen Erziehung angriff, wie namentlich in seinem „Krebsbüchlein oder Anweisung zu unvernünftiger Kinderzucht"; und ebenso hatte er sich vielfach für die aufklärende Richtung im Religiösen ausgesprochen und seine Grundsätze darüber in einer Schrift niedergelegt „über die besten Mittel, Kindern Religon beizubringen." Auch in seinem „Konrad Kiefer oder Anweisung zu vernünftiger Erziehung der Kinder" eifert er gegen die damalige orthodoxe Erziehung, namentlich gegen das Auswendiglernen von Sprüchen und Versen, die die Kinder noch nicht verstehn, und will lieber, daß sein Konrädchen Tauben rupfe, als den Katechismus lerne. Im Dessauischen Philanthropin wurde ihm der Religionsunterricht übertragen, und hier hielt er denn auch seine „Vorträge bei den Gottesverehrungen der Anstalt", die er in den Jahren 1781 — 1783 durch den Druck veröffentlichte. Auch hier spielt die Moral die Haupt-

rolle, die indessen durch ein allgemein religiöses Gefühl, besonders durch das Gefühl der Allgegenwart und Allwissenheit Gottes getragen und oft erwärmt und belebt wird. Salzmann selbst war unläugbar von diesem religiösen Gefühl durchdrungen, das sich auch in seinen belehrenden Romanen, in seinem „Carl von Carlsberg über das menschliche Elend“ ausspricht und sich am besten in dem Gottvertrauen bewies, das er selbst in allen seinen Unternehmungen bewährte*). Im Jahr 1784 verließ er Dessau und gründete eine eigne Anstalt zu Schnepfenthal im Gotha'schen, die bald aus den verschiedensten Ländern Europa's Zöglinge an sich zog und sich bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts erhielt, von wo an sie wieder abblühte. Auch während der Blüthenperiode seines Instituts fuhr er fort, durch Volks- und Jugendschriften die neuern philanthropischen Erziehungsgrundsätze zu verbreiten und das in Liebe thätige Christenthum gegenüber einer todten Orthodoxie zu empfehlen. Seine Schrift „der Himmel auf Erden“ legt uns, oft in einer bis ans Schwärmerische streifenden Sprache, diese Liebe ans Herz, die in einem jeden hülfreichen Menschen uns einen Engel erblicken läßt und die uns die Nähe Gottes, den wir sonst vergebens hoch über den Sternen suchen, auch in den engsten Verhältnissen des Erdenlebens fühlbar macht. Man ist heut zu Tage gewohnt, bei den Namen Basedow, Salzmann, Campe nur an die einseitige Verstandesaufklärung zu denken, die sie beförderten, aber man würde wenigstens Salzmann Unrecht thun, wenn man ihm das religiöse Gefühl absprechen wollte. Allerdings nähert sich dieses Gefühl mehr der in der vorigen Stunde besprochenen Sentimentalität, daher es sich auch nicht nur von der kirchlichen Form frei zu machen suchte, sondern mit ihr absichtlich in Zwiespalt sich setzte; aber auch dieß muß seine Entschuldigung darin finden, daß eben diese Form nicht selten eine harte und verknöcherte war, und daß es wirklich mitunter den Anschein gewinnen mochte, als vertrüge sich nur die Gefühllosigkeit eines Klotzes mit der Orthodoxie der eifrigen Kirchenmänner. — Weniger Gefühlsmensch als Salzmann, war Joachim Heinrich Campe, 1746 im Braunschweigschen geboren, der gleichfalls von Haus aus Theologe war und auch eine Zeitlang (1773) eine Feldpredigerstelle

*) Hierin eine Aehnlichkeit mit Stilling.

bei dem Regimente des Prinzen von Preußen zu Potsdam bekleidete*), später aber, nach Basedows Abgang, das Dessauische Philanthropin leitete; noch später hatte er eine eigne Privaterziehungsanstalt zu Hamburg, die er auch wieder aufgab. Er starb im Jahr 1818 zu Braunschweig in einem Alter von 72 Jahren. Zu der Sentimentalität, wie sie durch die schöngeistige Litteratur angeregt war, bildete Campe einen strengen Gegensatz. Er zählte die Poesie zu den brotlosen Künsten, die höchstens im Zeitalter der Barbarei ein kümmerliches Surrogat für das Licht der Vernunft gewesen; aber jetzt ist sie einer Laterne am hellen Tage oder gar dem Laternenstock zu vergleichen, vor dem kein vernünftiger Mensch den Hut ziehen wird**). Mit einem sittlichen Rigorismus, der dem puritanischen ähnlich sieht, verbietet er in seinem „väterlichen Rath an meine Tochter" jeden Umgang mit Schöngeistern, in denen er fast ohne Unterschied Verführer der Jugend sieht**). Es ist bekannt, wie keiner die Theorie der Nützlichkeit so weit getrieben, als er***), und so war ihm denn auch der brauchbare Mensch, der in allen Lagen des Lebens sich zu helfen weiß, das Ideal, nach dem seine Erziehung strebte. Sein allbekannter Robinson Crusoe führt in allen Theilen das Thema durch: „Hilf dir, so wird dir Gott helfen," und der Glaube an diese Hülfe Gottes war bei ihm in der That nicht bloße Redensart, denn so sehr auch Campe ein Gegner der protestantischen Kirchenlehre war, und so bitter und ungerecht er sie in einzelnen Theilen beurtheilte †), so ernst nahm er es mit der Sittlichkeit und mit der Selbstüberwindung, und so aufrichtig glaubte er an eine bis ins Einzelne sich erstreckende göttliche Leitung unsrer Schicksale, und darum auch an die Erhörung des Gebets.

Dieß ist die ehrenwerthe und von Vielen unsrer Zeit nicht genug

---

*) Seine Vorträge sollen von den Officieren, die sich sonst wenig aus Predigten machten, ihres moralischen Inhaltes wegen, sehr gern gehört worden sein.

**) S. Theophron. 1786. I. S. 175. So sagte er es Göthe gradezu ins Gesicht, daß er sich aus ihm und seiner Kunst nicht viel mache, s. Göthe's Gespräche mit Eckermann. Bd. III. S. 332.

***) Vgl. Bd. I. S. 308.

†) So nennt er in seinem Theophron die Lehre von der Erbsünde die Lehre des schwarzgallichten Augustin!

geschätzte Seite an Campe, sowie an dem bessern Rationalismus überhaupt, der sittliche Ernst, und jenes Festhalten am Religiösen bei aller Polemik gegen das Kirchliche, und mitunter gegen das Christliche selbst. — Campe war im Ganzen ein reformatorischer Geist. Dieß zeigte sich auch auf dem Gebiet der deutschen Sprache, die er bekanntlich von all den Auswüchsen des Fremdartigen zu reinigen suchte, mit denen es seit der Herrschaft der Franzosen immer ärger geworden war. Sein Streben verdient alle Achtung. Sprachreinigung ist in einem gewissen Sinne auch Sittenreinigung, und bei Campe hatte es denselben sittlichen Grund, wie bei Herder, der sich der Sprachmengerei gleichfalls entgegengesetzt hatte, ohne ihr jedoch selbst gründlich zu entsagen. Campe wollte gründlich durchgreifen, aber er griff es auch rationalistisch an, d. h. aus der abstracten Theorie heraus, ohne Beachtung der geschichtlichen Entwicklung. Es ist mit der Sprache wie mit der Religion, und mit einzelnen Wörtern in der Sprache wie mit den einzelnen Dogmen. Dergleichen läßt sich nicht erfinden, nicht in der Studierstube herausklauben und durch willkürliches Machtgebot Andern aufdringen. Campe wollte der Entwicklung vorgreifen, selbstgemachte Wörter an die Stelle der fremden setzen, die durch Verjährung Bürgerrecht erhalten hatten, und das ging eben nicht. Die Sprache mußte, wie die religiösen Begriffe, sich läutern unter dem Einflusse von vielen andern mitwirkenden Ursachen, sie mußte aus dem Leben heraus sich neu gebären, wie es bei Luther der Fall gewesen, und wie es später bei Göthe eintraf, der bei allem Gebrauch von Fremdwörtern (mit Maß und Ziel) der deutschen Sprache mehr nützte, als Campe mit all seinen Neubildungen in der Sprache. Und ebenso hat sich auf dem religiösen und dem kirchlichen Gebiete im Leben manches anders entwickelt, als der Rationalismus in der Theorie es wollte, und wohl noch besser, als er es wollte.

Auch im Erziehungsfache kam es nun vor allem darauf an, daß nicht nur Theorien aufgestellt und Institute gegründet wurden, sondern daß aus dem Gesammtleben des Volkes heraus ein Mann des Volkes hervortrat, der sich nicht mit Berechnung, sondern mit Begeisterung dem schönen Werke hingab, die Erziehung der Jugend zu dem zu machen, wonach die Zeit bald dunkler, bald heller sich sehnte, und dieser Mann war Pestalozzi. Wenn Christus sagt: „An ihren

Früchten sollt ihr sie erkennen," und „wer ein Kind aufnimmt, der nimmt mich auf," wenn er die thätige Liebe als das Kennzeichen preist, woran man seine Jünger erkenne, wenn er das Gottvertrauen, das nicht für den morgenden Tag sorgt, sondern dem himmlischen Vater die Sorge überläßt, dem heidnischen Jagen und Treiben entgegensetzt, so sollte die Frage, ob Joh. Heinr. Pestalozzi, zu dessen Bild wir nun hinzutreten, ein Christ gewesen, bald entschieden sein*). Und gleichwohl hat sich in der neuesten Zeit auch über ihn, wie über Schiller, die öffentliche Meinung getheilt, indem ihm von einer Seite her das Christenthum abgesprochen wird, während es von der andern Seite nicht an warmen Vertheidigern gefehlt hat**). Man hat sich nirgends mehr als bei solchen Erörterungen vor Leidenschaft zu hüten, und vor allem über die aufgeworfne Frage selbst sich zu verständigen. Wenn die Schrift auf der einen Seite uns ermahnt, die Geister zu prüfen, und auf der andern uns zuruft: Wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest? so haben wir hier Fingerzeige genug für unser Verfahren. Die Geschichte hat allerdings das Recht, alle, und selbst die edelsten menschlichen Erscheinungen vor ihr Gericht zu rufen, und so hat auch eine Geschichte, welche sich zur Aufgabe macht, die Entwicklung des christlichen Lebens in seinen verschiedensten Formen darzustellen, das Recht, bei jeder Erscheinung zu fragen: wie verhält sie sich zum ursprünglichen Christenthum selbst, wie weit erkennen wir in ihr das christliche Princip, so weit es uns selbst bekannt ist? Und so ist es noch nicht Lieblosigkeit oder Undank zu nennen, wenn wir grade bei solchen Männern, die wir persönlich hochachten müssen, und die wir als Führer ihrer Zeit anerkennen, wie das vorige Mal bei Schiller und jetzt bei Pestalozzi, uns die Frage zu beantworten suchen: wie standen sie mit ihrer ganzen Lebensansicht zum

---

*) „Das Individuelle meiner Kräfte lag in der Lebendigkeit, mit der mein Herz mich antrieb, Liebe zu geben und Liebe zu suchen, wo ich sie immer finden konnte; freundlich und gefällig zu handeln, zu dulden, mich zu überwinden, zu schonen. Ich kannte keinen höhern Lebensgenuß, als das Auge des Dankes und den Händedruck des Vertrauens. Ich suchte die Armen, ich verweilte gern bei ihnen." Bedarf es eines Weiteren als dieses Selbstzeugnisses?

**) Ramsauer, kurze Skizze meines pädag. Lebens. Oldenburg 1838. Dagegen: F. K. Burkhardt, war Heinrich Pestalozzi ein Ungläubiger? Lpz. 1841.

Christenthum? Nur müssen wir uns hüten, die Person selbst zu richten; und auch wo wir die Sache ins Auge fassen, müssen wir als schwache Menschen uns bescheiden, daß auch wir leicht irren können, sei es, daß unser Maßstab des Christlichen selbst nicht immer der richtige ist, sei es, daß uns die Acten nicht vollständig gegeben sind, um ein allseitig gerechtes Urtheil zu fällen. Nur wo solche Untersuchungen mit Umsicht und Bescheidenheit, wo sie ganz im Interesse der Wahrheit und im Geiste der christlichen Liebe angestellt werden, nur da kann auch die Wahrheit selbst gewinnen; denn durch eine unbedingte Bewunderung, ohne Kritik, ist ein großer Geist ebensowenig wahrhaft geehrt, als ihm durch leidenschaftliche Schmähung und rohe Verdammungssucht etwas an seiner Ehre entzogen werden kann. — Und so wollen wir denn erst einfach Pestalozzi's Wesen und Wirken uns vergegenwärtigen, und dann erst, so weit wir's vermögen, uns ein Urtheil zu bilden suchen. Wir können uns dabei am besten auf das Bild beziehn, das noch vor wenig Jahren einer unsrer geachtetsten Schulmänner in unsrer Vaterstadt von ihm entworfen hat*).

Den 12. Januar 1746 in Zürich geboren, hatte Pestalozzi frühe seinen Vater verloren und wuchs an der Hand einer schwer bedrängten Mutter und unter dem Auge eines Großvaters auf, der das Bild eines frommen evangelischen Predigers in einfach altväterischer Weise darstellte. Seine Fortschritte in der Schule waren ungleich; ungewandt und unbeholfen zeigte er sich im Umgang mit andern Kindern, und sein Schulmeister prophezeite ihm, es werde nie etwas Rechtes aus ihm werden. Gedankenlosigkeit, Zerstreutheit, Unvorsichtigkeit zogen ihm auch in den Jünglingsjahren manches Widerwärtige zu, aber sein reiches Gemüth entschädigte ihn innerlich gegen die rauhen Eindrücke von außen, und ein genialer Leichtsinn half ihm über das Schwierigste hinweg. Wo aber empörendes Unrecht ihm entgegentrat, da bewies er denselben trotzigen Muth, den wir seiner Zeit an dem jungen Lavater kennen

*) A. Heußler, Pestalozzi's Leistungen im Erziehungsfache. Basel 1838. 8. — Seither sind, veranlaßt durch die Pestalozzifeier, mehrere theils gediegene, theils unbedeutende Schriften über Pestalozzi erschienen. Vorzüglich machen wir aufmerksam auf K. J. Blochmann, Heinrich Pestalozzi. Züge aus dem Bilde seines Lebens und Wirkens. Lpz. 1846. Über Pestalozzi's christl. Standpunkt vergl. S. 161 ff. daselbst.

gelernt haben. — Wenn Basedow, Salzmann und Campe sämmtlich die theologische Laufbahn einschlugen, so lenkte Pestalozzi frühzeitig von dieser ab und wandte sich dem Rechte zu; aber auch dieses Studium verließ er mit dem festen Vorsatze, Schulmeister zu werden. Und er ward ein Schulmeister, ein Schulmeister, wie Wenige, der „Schulmeister des menschlichen Geschlechts", wie ein begeisterter Verehrer ihn genannt hat; er ward es von unten herauf und eben darum recht im edelsten Sinne des Wortes. Auf dem Neuhof bei Lenzburg, wo die versuchte Landökonomie ihm mißlang, stiftete er im Jahre 1775 seine Armenschule für Bettelkinder, und Isaak Iselin von Basel war einer der Ersten, der ihn unterstützte. Derselbe verhalf ihm auch zum Druck seines ersten Volksbuchs Lienhard und Gertrud 1781, das er, um Papier zu sparen, auf die unbeschriebnen Seiten alter Rechnungsbücher geschrieben hatte. Ohne Iselin, diesen edeln Freund, gesteht Pestalozzi selbst, wäre er vielleicht im Schlamm seines Elends verloren geblieben; denn Wenige wußten ihn nach seinem innern Werthe zu schätzen; Undank und Verkennung seiner besten Absichten wurde ihm frühe zu Theil, und sein eignes Ungeschick in Handhabung des äußern Haushaltes bereitete ihm schon jetzt wie später manche Verlegenheit. In der schönsten Glorie aber stand Pestalozzi's Menschengröße da nach dem Unglücke, das von Frankreich her in das Vaterland eingebrochen, nach dem achtundneunziger Jahre, auf den rauchenden Trümmern von Stanz, wo er, von dem schweizerischen Directorium unterstützt, den verwaisten Kindern ein treuer, liebender Vater wurde, mit ihnen jeden Bissen theilte, unter ihnen schlief, und weder durch das ekelhafte Aussehn der Kinder, noch durch die unvernünftigen Urtheile der Alten sich abwendig machen ließ, bis die Kriegsstürme ihn auch von da vertrieben und das Waisenhaus aus einander sprengten. Nun ward er Schulmeister in Burgdorf in einer der untersten Lehrschulen, und brachte hier seine Methode des Elementarunterrichts in Ausübung, die ihm nach langen Zeiten des Kampfes mit Vorurtheilen endlich die erste, wenn auch gleich ziemlich bedingte Anerkennung der öffentlichen Schulbehörde zuwege brachte.

Erst mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts fing Pestalozzi's pädagogisches Wirken an in weitern Kreisen beachtet zu werden. Er hatte in Burgdorf eine eigne Erziehungsanstalt gegründet; sein

„Buch der Mütter," das er im Jahre 1803 herausgab, machte Aufsehn; es ward „der Eckstein seiner neuen Methode" *), und erst von da an strömten auch Männer aus der Ferne herbei zur Mitwirkung an der Anstalt. Bald übertönte das Lob von dem Außerordentlichen, was da geleistet werde, den Tadel der Gegner. Auch von diesen wurden manche durch den Augenschein eines Bessern überzeugt. Pestalozzi's Name ward ein europäischer; wie hätte das engere Vaterland ihn länger unbeachtet lassen sollen? Sofort erklärte die helvetische Regierung das Institut zu Burgdorf als ein öffentliches, der Nation angehöriges, und knüpfte daran ein Lehrerseminar; aber bald änderte sich auch hier wieder die Lage der Dinge mit der Mediation. Die helvetische Regierung trat ab, das Schloß in Burgdorf ward der Sitz eines Oberamtmanns; und das Institut ward nach Iferten (Yverdon) verlegt. Nun aber gewann es erst an Umfang, an europäischer Bedeutung. Deutsche, Franzosen, Italiener, Spanier, selbst Russen und Nordamerikaner schickten Zöglinge hin. Eine Menge Fremde gingen ein und aus, und von allen Seiten kamen Lernbegierige herbei, die Pestalozzische Methode zu studiren, die von nun an ein Gegenstand der lebhaftesten öffentlichen Discussion wurde. Pestalozzi stand freilich jetzt nicht mehr allein; andere Lehrer traten neben ihn, die ihm an wissenschaftlicher Bildung überlegen waren und ihr Eigenes in das Seinige hineintrugen. Der trauliche Familienkreis erweiterte sich zu einem kleinen Staat, in dem es auch nicht an kriegerischen Stimmungen, an vielfachen Reibungen fehlte. Die Unordnung nahm überhand, und das Werk wuchs am Ende dem Gründer so sehr über den Kopf, daß es mit seinen Trümmern auf ihn herabzustürzen drohte. Lassen Sie mich das traurige Bild der Auflösung nicht weiter verfolgen, das noch lebhaft genug vor eines Jeden Seele steht, und auch die trüben, wilden Streitigkeiten, die noch vor den tiefer greifenden politischen Wirren unsre öffentlichen Blätter füllten, wollen wir hier nicht aufrühren. Pestalozzi ist darüber hinweggehoben worden. Nachdem er sich, nach Auflösung des Instituts im Jahre 1825, auf den Neuhof zurückgezogen, von dem sein Wirken ausging und wo er im Hause seines Enkels, des Einzigen seiner Nachkömmlinge, noch den Rest seiner Tage verlebte, starb er wenige Jahre

*) Worte Krüsi's, seines Schülers.

vor dem Ausbruch der politischen Stürme, den 17. Febr. 1827 zu Brugg, und den 19. ward seine Leiche in Birr, unter stiller, bescheidner Grabesfeier bei dem kunstlosen Gesange der Dorfjugend, in die mit Schnee bedeckte Erde gesenkt.

Ueber die Methode selbst, insofern sie die allseitige Entwicklung des Menschen beabsichtigt — und das ist ja ihre Hauptabsicht, ganz entsprechend dem, wohin schon lange die Zeit mit ihrem Rufe nach Humanität hindrängte — können wir hier nicht eingehn. Mit den hauptsächlichsten Grundsätzen der Methode sind überdieß die Meisten unter uns vertraut, und vieles von dem, was Pestalozzi angeregt, ist in unsre Schulen, in unsre Häuser übergegangen, wenn auch mit Recht unter mannigfachen Einschränkungen und Erweiterungen. Der Anschauungsunterricht, gegenüber einem todten, geisttödtenden Mechanismus, die selbstbewußte und gewandte Handhabung der einfachsten Elemente unsers Denkens in Zahl, Wort und Form, ist das Ziel, auf das die neuere menschliche Erziehung lossteuert, und wenn auch nicht selten ein neuer Mechanismus dem alten sich zur Seite gepflanzt und auch hier wieder der Buchstabe über den Geist sich zu erheben gesucht hat, so hat im Ganzen doch das Volksschulwesen in Deutschland und der Schweiz in den letzten Jahrzehnten, im Vergleich mit frühern, bedeutende Fortschritte gemacht. Daß Pestalozzi allein sie herbeigeführt, wollen wir nicht behaupten. Es ist vielmehr mit Recht nachgewiesen worden, wie das Meiste von dem, was Pestalozzi ins Leben eingeführt hat, schon durch Andere, nicht nur durch Rousseau und Basedow, sondern auch wohl durch Aeltere, wie durch Comenius, ist auf die Bahn gebracht worden; allein es ist auch mit eben so großem und noch größerm Rechte daran erinnert worden, wie eben doch das, was Rousseau nur an einem fingirten Zögling versuchte, von Pestalozzi, freilich mit Modificationen an wirklichen Menschen geübt, und wie das, was in einzelnen zerstreuten Ideen vorhanden war, doch von ihm in einen Brennpunkt gesammelt worden ist. Es ist mit allen neuen Ideen so. Man könnte selbst vom Christenthum sagen, es seien manche seiner Lehrsätze und Sittengebote schon da gewesen, und ebenso hatten vor Luther schon Andere an die Reformation der Kirche gedacht; aber wem fällt hierbei nicht das Ei des Columbus ein? Das ist es ja eben, was eine denkwürdige That an einen Mann und an dessen Namen

knüpft, daß, wo Andere rathen, meinen, zweifeln, ahnen, hoffen und versuchen, Einer mit Blitzesgewalt durchgreift und das, was Andern nur Vorbild und Schatten und bloße Theorie war, ins Werk setzt, dem Gedanken Worte, dem Worte Fleisch und Blut verleiht und es zur That macht. Dabei ist allerdings weniger das Verdienst der Menschen, als die Vorsehung zu preisen, die immer, wo die Zeit erfüllt ist, auch den rechten Auserkornen sendet, ihr Wort zu vollführen, wobei sie oft (und so war es grade bei Pestalozzi) den einzelnen Menschen nur eine Zeitlang als Werkzeug braucht, und ihn dann wieder abtreten läßt, um durch Andere ausführen zu lassen, was er begonnen. Uns bleibt nun Pastalozzi's Verhältniß zum Christenthum, und namentlich zur evangelisch-protestantischen Form desselben, genauer zu würdigen übrig.

Daß Pestalozzi, ähnlich wie Basedow, Salzmann und Campe (von denen er übrigens nichts wußte, als er sein Werk, unabhängig von ihnen, begann), dem Schlendrian einer so geheißnen Orthodoxie entgegentrat, die alles gethan zu haben meinte, wenn sie den Kindern den Katechismus einbläute, und die über der Rechtgläubigkeit doch den rechten Glauben und vor allem die rechte Liebe vergaß, daß er dem faulen Gedächtniß- und Formelchristenthum oder der „Papierwissenschaft", wie er sie trefflich nannte, entgegentrat, wird ihm Niemand verargen wollen, der sich in jene Zeit zu versetzen weiß; man wird hierin nur den Protestanten erkennen, dem das Wesen des Christenthums über die Form und der Geist über den Buchstaben geht. Aber wie weit ihm das Wesen selber klar geworden, und wie weit sein Werk aus dem innersten Geiste des Christenthums hervorgegangen, ist eine weitere Frage.

Und hier dürfen wir denn wohl den Zweifel, ob ihm das Wesen des Christenthums nach seiner ganzen Bedeutung klar geworden, um so eher aussprechen, als er selbst noch im Jahre 1820 gesteht: „Ich werde auch bis in mein Grab in den meisten meiner Ansichten in einer Art von Dunkel bleiben, aber in einem heiligen Dunkel, dem einzigen Lichte, worin ich zu leben vermag." In diesem Worte liegt der Schlüssel zu Vielem. Ein heiliges Dunkel blieb dem edeln Geiste Pestalozzi's auch das Christenthum, und doch ging in diesem Dunkel ihm so mancher Stern auf, der ihm wieder Muth einflößte auf der

rauhen Bahn, die er wandelte. Wer in Pestalozzi den Theologen sucht, den Dogmatiker, der sich genaue Rechenschaft zu geben wisse über seinen Glauben, der wird freilich vergebens suchen. Pestalozzi unterscheidet sich eben dadurch auch von Basedow, Campe und Salzmann, daß er nicht, wie diese, selbst theologisirte und das Christenthum zu rationalisiren unternahm *). Das hatte für ihn, der alles unmittelbar aufs Leben bezog, zu wenig Interesse, und der gewöhnliche Rationalismus mochte ihn ebensowenig befriedigen, als die Orthodoxie. Pestalozzi war in der Religion Gefühlsmensch, und ein Kind der Eingebung. Das religiöse Gefühl schien mehr in Augenblicken der Begeisterung über ihn zu kommen, als daß es sich in ruhiger Reflexion bei ihm abgespiegelt und sein ganzes Wesen gleichmäßig beherrscht hätte; daher er auch nie mehr religiösen Eindruck auch bei Andern machte, als in gehobenen Momenten, wenn er im Kreise der Lehrer und Schüler, ja auch noch spät des Nachts in seinem Schlafgemach laut betete; und daß er eindringlich beten konnte, das mußten selbst die gestehen, die sein Christenthum anfochten **). Und wenn auch später nach einigen Berichten, die man darüber vernimmt, die Religionsübungen der Anstalt weniger erhebend gewesen sein mögen, wenn allerdings das Meiste auch hier aufs Moralisiren sich beschränkt haben mag — Pestalozzi selbst billigte es nicht; er tadelte es, daß man so wenig in der Bibel lese, und rühmte, daß es anders gewesen zu seiner Zeit. Gleichwohl ward es nicht besser, ja nach dem officiellen Bericht, den eine von der Tagsatzung bestellte Commission im Jahre 1810 abgab, wird wiederholt versichert, daß erst nach einem Cursus in der Naturreligion der eigentliche Unterricht im Christenthum für die Confirmanden eintrete, und zwar nur auf ausdrückliches Begehren der Eltern. Dadurch ward allerdings das Christenthum außer die Anstalt hingestellt, statt mitten in sie hinein als der Leuchter, der allen im Hause

*) „Der Glaube", so lehrte er, „muß wieder durch das Glauben und nicht durch das Wissen und Verstehen des Geglaubten, die Liebe muß wieder aus dem Leben und nicht aus dem Wissen der Liebe und aus dem Kennen des Liebenswürdigen, und auch die Kunst muß wieder aus dem Können und nicht aus dem tausendfachen Gerede über das Können und die Kunst hervorgebracht werden." Blochmann a. a. O. S. 126.

**) Vgl. Burckhardt gegen Ramsauer. S. 18.

leuchten sollte. Aber man darf auch hier nicht vergessen, wie eben damals das Christenthum selbst in einer solchen Krise begriffen war, daß es dem Einzelnen schwer wurde, sich in dem Gewirre der Meinungen zu orientiren. Pestalozzi sprach sich selbst über das Christenthum sehr verschieden aus. Das eine Mal heißt es: „Ich halte das Christenthum für nichts andres, als für die reinste und edelste Modification der Lehre von der Erhebung des Geistes über das Fleisch, und diese Lehre für das große Geheimniß und das einzig mögliche Mittel, unsre Natur im Innersten ihres Wesens ihrer wahren Veredlung näher zu bringen, oder, um mich deutlicher auszudrücken, durch innere Entwicklung der reinsten Gefühle der Liebe zur Herrschaft der Vernunft über die Sinne zu gelangen. Das, glaube ich, sei das Wesen des Christenthums; aber ich glaube nicht, daß viele Menschen ihrer Natur nach fähig seien, Christen zu werden" — und bekennt bei diesem Anlaß auch wirklich sein Nichtchristenthum, eben weil er diese Fähigkeit, durch jene Ueberwindung zu Vollendung seiner selbst zu gelangen, nicht in sich spürte. Aber das andere Mal wieder erkennt er in Christo den einzigen Hohenpriester, der uns Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten gelehrt habe; ja er spricht selbst von einer Anbetung Christi, als der nothwendigen Bedingung zu seiner Nachfolge, und wünscht sich und der Menschheit die schönen Tage zurück, wo diese sich des Erlösers und seiner Geburt wahrhaft zu freuen vermochte. In seinem Bericht an das Publicum vom Jahre 1820 heißt es: „Die biblische Geschichte und besonders das Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi genau zu kennen, und dann die erhabensten Stellen der Bibel in kindlich gläubigem Sinn einzuüben, halte ich dafür, sei der Anfang und das Wesen, was in Rücksicht auf den Religionsunterricht noth thut, und dann vorzüglich eine väterliche Sorgfalt, den Kindern den Werth des Gebets im Glauben tief fühlbar zu machen." — Wie sehr Pestalozzi in spätern Jahren von dem Glauben durchdrungen gewesen sein muß, daß das Heil der Welt und so auch das Heil seines Hauses von Christo allein zu erwarten sei (und darin liegt doch das Wesentliche des Christenglaubens bei aller Verschiedenheit menschlicher Auffassung), mag noch aus der Rede an sein Haus erhellen, die er im Jahre 1818 gehalten. Nachdem der 73jährige Greis gleichsam eine Generalbeichte gehalten, und allen die schon ihrem Untergang sich zuneigende Anstalt

ans Herz gelegt, schließt er mit den Worten *): „Liebet einander, wie uns Jesus Christus geliebet hat. Die Liebe ist langmüthig und freundlich, die Liebe eifert nicht, die Liebe treibt nicht Muthwillen, sie blähet sich nicht, sie stellet sich nicht ungeberdig, sie suchet nicht das Ihre, sie läßt sich nicht erbittern, sie trachtet nicht nach Schaden; sie freuet sich nicht der Ungerechtigkeit, sie freuet sich aber der Wahrheit; sie verträgt alles, sie glaubet alles, sie hoffet alles, sie duldet alles. Freunde! Brüder! thut Gutes denen, die euch hassen, segnet die, die euch verfluchen; sammelt feurige Kohlen auf das Haupt eurer Feinde; lasset die Sonne nicht untergehn über euerm Zorn. Wenn du opferst, versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, und dann erst opfere deine Gabe."

„Jede schonungslose Härte sei fern von unserm Haus, sie sei auch gegen den fern, der uns Unrecht thut. Jede menschliche Härte verliere sich in der Sanftheit unsres Glaubens. Sie muß sich in der Sanftheit des christlichen Glaubens verlieren. Keiner unter euch entschuldige seine Härte gegen den, der Unrecht hat. Keiner sage, Jesus Christus hat den nicht geliebt, der Unrecht hatte und Unrecht that. Er hat ihn geliebt. Er hat ihn mit göttlicher Liebe geliebt. Er ist für ihn gestorben. Er hat nicht die Gerechten, er hat die Sünder berufen zur Buße. Er hat auch den Sünder nicht gläubig gefunden, er hat ihn gläubig *gemacht*, er hat ihn durch seinen Glauben gläubig gemacht. Er hat ihn nicht demüthig gefunden; er hat ihn demüthig *gemacht*, er hat ihn durch seine Demuth demüthig gemacht. Wahrlich, wahrlich, es ist mit dem hohen göttlichen Dienst seiner Demuth, daß er den Stolz des Sünders überwunden, und ihn durch den Glauben an das göttliche Herz seiner Liebe gekettet. Freunde! Brüder! werden wir dieses thun, werden wir einander lieben, wie uns Jesus Christus geliebet hat, so werden wir alle Schwierigkeiten, die dem Ziel unsres Lebens entgegenstehen, überwinden, und im Stande sein, das Wohl unsers Hauses auf den ewigen Felsen zu gründen, auf den Gott selber das Wohl des Menschengeschlechts durch Jesum Christum gebaut hat."

*) Werke Bd. IX. S. 298.

Neunte Vorlesung.

Einfluß des Pestalozzianismus auf die religiöse Denkweise. — Aufgabe der Kirche den großen Veränderungen der Zeit gegenüber. — Hamann und Claudius als geistreiche Vertreter der ältern Rechtgläubigkeit. — Einiges aus Hamanns Leben und Schriften.

Nachdem wir uns in der letzten Stunde ein Bild von Pestalozzi's Persönlichkeit, in religiöser Beziehung zumeist, zu entwerfen versucht haben, bleibt uns jetzt noch die Frage zu beantworten übrig, wie weit seine Wirksamkeit von Einfluß gewesen auf die ganze Stimmung und Richtung der Zeit, und da scheint auf den ersten Augenblick dieser Einfluß nicht so groß, wenn man dabei an die Pestalozzische Methode nach ihrer strengern Form denkt. Diese fand ebenso vielen Widerspruch, als ihr von der andern Seite Beifall zu Theil wurde, und zwar gab sich dieser Widerspruch nicht etwa blos von Seiten der Orthodoxen und Altgläubigen zu erkennen, sondern auch solche Männer, die dem Einfluß der neuern rationalistischen Denkweise sich hingaben, wie Niemeyer, fühlten sich aufgefordert, auf die Nachtheile der Methode und ihrer einseitigen Anwendung aufmerksam zu machen, während sie der Persönlichkeit Pestalozzi's alle Gerechtigkeit widerfahren ließen. Von dem größern oder geringern Anhange aber, den die Pestalozzische Methode als Methode fand, möchten wir unsre Frage nicht abhängig machen. Wir denken uns die Wirksamkeit Pestalozzi's auf seine Zeit weit größer, über die Schranken der Methode hinaus. Es ist hier etwas ganz Aehnliches, wie bei Kant und seiner Philosophie. Es gab im Verhältniß nur wenig ächte Kantianer von der stricten Observanz,

die grade in allem zu seinem System gehalten hätten, und doch hat, wie wir gesehn haben, der Kantianismus einen ungeheuern Einfluß auf die Zeit gehabt, so daß Manche Kantisch dachten, ohne es zu wissen und zu wollen. Es ist oft, als ob gewisse Ideen, nachdem sie einmal angeregt worden, in der Luft wohnten und sich der Menschheit mittheilten. So war es auch bei Pestalozzi. Mag es sein, daß man noch bei seinen Lebzeiten ihm das Scepter zu entwinden suchte, daß man sich hin- und herstritt über den Sinn und über die Zweckmäßigkeit seiner Methode — der Anstoß, den er dem Volkserziehungswesen gegeben, der blieb, und das allgemeine Interesse, das man schon seit Rousseau und Basedow an der Erziehung überhaupt genommen, wurde ein noch allgemeineres, das sich mehr und mehr in alle Stände verbreitete. Dieses erhöhte Interesse für das pädagogische Leben und Wirken, das mit dem für das politische und das künstlerische Schritt hielt, die größere Achtung vor der Jugend und vor dem Schulstande, und die Aufmerksamkeit, die man ihnen widmete, das ist das Bedeutsame an der Sache, das gehört zum Charakteristischen der Zeit. Früher hatte man, wie schon bemerkt, die Erziehung der Kirche überlassen; seit nun aber Pestalozzi ein Buch der Mütter geschrieben, wollte keine Mutter hinter den Anforderungen der Zeit zurückbleiben, und wie die häusliche Erziehung sich mehr und mehr auf eigne Füße stellte, so auch die öffentliche, wobei es nicht an Reibungen mit der Kirche fehlte. Die kirchliche Erziehung hatte, wie man ihr wenigstens nachredete, etwas Beengendes und Düsteres an sich gehabt: nun sollten die geräumigen heiteren Schulzimmer einen Gegensatz bilden zu dem gothischen Helldunkel der Kirche, das, wie alles Geheimnißvolle der Zeit, unverständlich und darum unbequem geworden war. Von den Schulen, das war das große Wort der Weltverbesserer, sollte das Heil der künftigen Geschlechter ausstrahlen; die alte Kirche wollte man mit den alten Leuten darin und mit den alten Pfarrern aussterben lassen. Man sieht leicht ein, die Methode war es nicht allein, die ganze Ansicht von der kindlichen Natur und dem Jugendleben, mithin die Ansicht von der Natur des Menschen und ihrer möglichen Entwicklung hatte sich verändert. In der ältern Zeit hörte man wenig reden von den Hoffnungen, die man auf das kommende bessere Geschlecht baue. Im Gegentheil, man hörte viel klagen, daß die Zeiten immer schlimmer würden:

„Jugend habe keine Tugend“ und wie dergleichen Sprüchlein heißen mochten. Man setzte damals das Hauptverdienst der Erziehung darein, die Kinder vor der Zeit alt und „gesetzt“ zu machen, den Willen frühzeitig zu brechen; in jedem jugendlichen Muthwillen, oft selbst in den Regungen eines kräftigen Frohsinns wollte man die Spur der Erbsünde wiedererkennen, die man nicht bald und nicht gründlich genug austilgen könne. Nur bei den Alten, den im Dienste Gottes und unter seinen ernsten Züchtigungen ergrauten Vätern, glaubte man, wohne die ächte Weisheit; aber wie oft verwechselte man alte Gewohnheiten mit dem, was man als ächte Gottseligkeit pries! — Wie ganz anders jetzt! Jetzt erschien das Alte als gänzlich veraltet, und wollte man früher die Kinder zu Greisen machen, so sollten sich jetzt die Greise verjüngen an den Kindern und durch die Kinder. Dieses sich Verjüngen in den Kindern, es trat ja lebendig und anschaulich heraus in Pestalozzi! Es liegt in dieser Hoffnung auf die Jugend etwas Schönes, Erfrischendes, und sie hat ein mächtiges Wort des Herrn für sich: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ Dieses Wort war von der guten alten Zeit oft überhört worden oder man hatte es kaum recht zu Herzen fassen wollen, aus Angst, man vergebe dabei etwas der Lehre von der Erbsünde und dem natürlichen Verderben. Aber, wie es immer geht, daß man so leicht von dem einen Extrem in das andere fällt, so ging es auch jetzt. Man überschätzte nur allzubald das, was man jugendlichen Sinn nannte; auch die Unarten fand man liebenswürdig, und wo die Alten die Spur der Erbsünde gefunden, da erblickte man jetzt die aufschießenden Triebe eines frühzeitigen Genies. Frechheit und Ungebundenheit, wie sie in den Pestalozzischen Anstalten recht grell und immer greller zum Vorschein kam, galt für die Kraftäußerung eines jugendlichen Freiheitssinns, und die „Freiheit und Gleichheit“, von der man nun auch in der großen Welt immer mehr reden hörte, ward auch in Schule und Haus nachgeahmt. Man verhätschelte die Jugend, man sagte ihr ins Gesicht, wie sie klüger sei, als das dumpf gewordne, im Mechanismus versunkne Alter, man reizte und stachelte sie auf zur Kritik, man lehrte sie räsonniren statt gehorchen. Das hatte auch Einfluß auf den kirchlich-religiösen Unterricht. Wenn früher der Luthersche Katechismus, dem noch Herder das Wort geredet, oder in

reformirten Landen der Heidelberger, fast die einzige sogenannte „Milchspeise der Jugend“ dargeboten hatte, so verschwanden die alten Katechismen, und es traten neue an die Stelle, die man aber bald noch langweiliger und unpraktischer fand, als die alten. Dagegen wurde schon seit Salzmann und Campe der litterarische Markt mit einer Fluth von Jugendschriften überschwemmt, so daß, wie Lichtenberg witzig bemerkt, man über den Kindern bald die Männer vergaß *). In den meisten dieser Jugendschriften machte sich entweder die Moral der Nützlichkeit oder die Sentimentalität breit. Die großartigen biblischen Geschichten traten hinter die leichte Waare selbsterfundener Geschichten zurück, wie sie bis auf den heutigen Tag zu Tausenden fabricirt wird und worunter nur Weniges durch wirkliche Kindlichkeit und den ächten Ton derselben sich auszeichnet. Hat es doch selbst Campe in seinem Robinson darin versehn, daß, wenn er im besten Zuge der Erzählung ist, er Halt macht, um seine jungen Leser mit moralischen Gesprächen zu langweilen, die von den klügsten unter ihnen überschlagen werden **). An die Stelle einer altklugen Orthodoxie, die man bei der frühern Jugend wollte wahrgenommen haben, trat nun ebenso leicht ein noch altklügerer Moralismus und Rationalismus, der dem kindlichen Gemüthe noch weit weniger angemessen und leicht noch verderblicher war, als die alte Katechismusreligion.

Und was that nun hierbei die Kirche? Auch hier versuchten es Einige, sich nach dem Zeitgeschmack zu bequemen, aber wahrlich nicht immer mit Glück. So war man noch vor Pestalozzi oder doch unabhängig von ihm auf den Gedanken gekommen, auch die Kinderlehre nach Kantischen Grundsätzen einzurichten, wobei alles darauf abgesehen war, durch Hin- und Herfragen deutliche Begriffe in dem Kinde zu erwecken, ein logisches Spielwerk mit Fragen ***), wobei

---

*) Siehe Gervinus V. S. 351. Doch ist das eigne Urtheil dieses Schriftstellers über die Jugendlitteratur unsrer neuesten Zeit offenbar bitter und ungerecht, wenn da von unfruchtbaren Schmierern geredet wird, „die alljährlich ihre Ostereier legen und ihre Christbäume putzen“. Vielmehr hat der würdige Verfasser der Jugendschriften, auf die hier gestichelt wird (ein katholischer Geistlicher), sich den Dank vieler Eltern erworben, auch von Protestanten.

**) Gervinus a. a. O.

***) Aus Gräffe's Katechetik vom Jahre 1795, Bd. I. S. 208, möge hier ein Beispiel davon stehen, wie man glaubte dem Verstande eines Kindes beikommen

nicht nur das Herz, sondern der Kopf selber, auf den es abgesehen war, leer ausging, oder man suchte bei den biblischen Geschichten auch den Kindern den Reiz des Wunderbaren abzustreifen, und durch moralisches Gerede zu ersetzen, was am unmittelbaren Eindruck abging. Dieß der nachtheilige Einfluß. Von der andern Seite aber lag in dem Aufschwung, den das Volkserziehungswesen in Deutschland und in der Schweiz nahm, auch eine Anforderung an die Kirche, sich mit dem Bessern, was in diesen Bestrebungen lag, vertraut zu machen, und nöthigte die Prediger allerdings, aus dem Schlendrian herauszutreten und auf Mittel zu sinnen, wodurch auch der religiöse Unterricht der Jugend angefrischt und neu belebt werden könnte.

Sehen wir überhaupt jetzt noch einmal auf das bisher durchwanderte Gebiet zurück, so bemerken wir, daß (noch abgesehen von allen gleichzeitigen Bewegungen in der politischen Welt) besonders von drei Seiten her die neuere Weltansicht, im Gegensatz gegen die bisherige, sich Bahn zu brechen suchte, von Seiten der Philosophie, durch Kant, von Seiten der Kunst und schönen Litteratur, besonders auch der Bühne, durch Schiller (und Göthe), und endlich von

---

zu müssen, um ihn für das Auffassen religiöser Begriffe vorzubereiten. „Gesetzt," sagt der Verfasser, „ich wollte den Begriff Gedächtniß einem Kinde beibringen, so muß ich zuerst das Mannigfaltige, auf welches sich dieser Begriff stützt, bemerklich machen. Wie hieß doch jener undankbare Sohn, der seinen Vater vom Throne stoßen wollte? Absalom. — Wie lange ist das her, daß ich dir diese Geschichte erzählte? — 14 Tage. — Was erzählte ich dir von Absalom? — Daß er unter einer Eiche hangen blieb, und daß Joab ihn daselbst durchstochen hat. — Von wem hast du diese Geschichte gehört? — Von Ihnen. — Wenn man dir also etwas erzählt, so kannst du es? .. behalten. — Was behältst du nun? was kannst du behalten? — Alles, was man mir erzählt. — Wenn man nun ganz alten Leuten etwas sagt, und man frägt sie nach einigen Tagen, wessen können sie sich dann gewöhnlich nicht mehr erinnern? — Dessen, was man ihnen gesagt hat. — Wie geht es also recht alten Leuten? — Sie vergessen leicht. — Wenn ich dir aber sagte, du sollst übermorgen zu mir kommen, so wirst du es gewiß nicht ...? — vergessen. — Sondern du wirst es ...? — behalten. — Wenn man dir also etwas sagt, was kannst du mit deiner Seele? — Es behalten. — Wie lange wirst du es dann wohl behalten, daß du mit mir gesprochen hast? — O so lange ich lebe. — Was wirst du auch nach vielen Jahren noch wissen? — Daß ich mit Ihnen geredet habe. — Wie lange kannst du also etwas behalten, daß du es nicht vergissest? — Viele Jahre u. s. w." (Und solchen Kohl schämte man sich nicht, Sokratik zu nennen.) — Merkwürdig ist auch der Umweg, den der Verfasser durch alle Länder und Meere und endlich durch alle Sterne angiebt, um zuletzt an dem rechten Fleck anzulangen, wo man das Herz des Kindes auf die Bewunderung der göttlichen Allmacht hinlenken könne.

Seiten der Erziehung durch die Philanthropen und in erhöhter Potenz durch Pestalozzi. Und von allen diesen drei Seiten sah sich die Kirche bedroht, aus ihrem angeerbten Besitzstande allmählig verdrängt zu werden. Ebenso ernstlich als die Kantianer darauf ausgingen, die reine Sittenlehre des kategorischen Imperativs an die Stelle der alten Kirchenlehre zu setzen, ebenso ernstlich meinte es Schiller, wenn er das Theater als die moralische Bildungsschule des Staates empfahl, und ebenso ernstlich meinten es wieder die Freunde des neuern Schulwesens, wenn sie einen aufgeklärten Lehrerstand der verhaßten Priesterkaste weit vorziehn zu müssen glaubten, wo es galt, die Humanität zu befördern. Was war hierbei die Stellung und die Aufgabe der Kirche? Konnte und durfte sie sich durchaus abschließen gegen den Andrang dieser neuen Bildungselemente? gegen die Anforderungen der Zeit? Sollte sie der neuern Philosophie, der neuern Litteratur und Kunst, dem neuern Erziehungswesen den Krieg ankündigen? oder mit völliger Nichtachtung ihnen den Rücken wenden? sollte sie den Bannstrahl dagegen schleudern oder lieber als Märtyrerin untergehn? Oder sollte sie endlich capituliren, hier ein Stück und dort ein Stück sich abdingen lassen vom Alten und sich aufdringen lassen vom Neuen? — Ich denke nichts von allem diesem, so sehr auch damals die Versuchung bald zu diesem, bald zu jenem Auskunftsmittel nahe lag. Verdammen konnte sie nicht mit gutem Gewissen, weil sie sich sagen mußte, daß bei allen unkirchlichen und unchristlichen Tendenzen, die sich auf allen diesen Gebieten einmischten, denn doch eben wieder mehr an der Sache sei, als menschliche Willkür und menschlicher Einfall, ja, weil sie die Vermuthung nicht abwehren konnte, daß denn doch wohl auch eine höhere Hand mit im Spiele sei. Sie konnte, wenn sie aufmerken wollte, den Flügelschlag des Genius nicht überhören, der mit mächtigem Rauschen im Anzug war; und mochte sie auch diesen Genius nicht als einen Engel begrüßen, der ihr die Palme des Friedens zuneigte, so durfte sie doch ebensowenig in ihm einen Dämon der Hölle erblicken, der lauter Unheil über die Menschheit bringe. Voreilig aber mit dem Doppelwesen von Engel und Dämon sich abzufinden, war noch weniger rathsam. Sie versuchte es wohl hie und da, aber immer nur wie durchs Feuer und zu ihrem Schaden. Sollte sie den philosophischen Katheder an die Stelle der Kanzel rücken, die Bühne den Altar vertreten lassen,

oder sich selber in eine Schulstube umwandeln? Sollte sie ein menschliches System an die Stelle des Wortes Gottes setzen, mit dessen Verkündung sie betraut worden, sollte sie mit der weltlichen Poesie um die Gunst des Publicums buhlen, in der Absicht, dadurch den verlassenen Cultus zu heben? oder endlich die Schule frei geben und die Kinderlehre obendrein, weil es ja doch mit der christlichen Erziehung zu Ende gehe? Das konnte sie nicht, wenn sie sein wollte, wozu sie bestellt war, eine Verwalterin der Geheimnisse Gottes. Aber was konnte sie denn? Alles hat seine Zeit, sagt der Prediger: einreißen und aufbauen. Zum Aufbau wär die Zeit noch nicht gekommen; genug, wenn vor dem Einsturz bewahrt wurde, was bewahrt werden konnte auf die Zeit des neuen Baues hin. Klare und umsichtige Prüfung des Neuen that vor allem noth, und Bewahrung des Alten, so weit es gut war. Das war wenigstens die Aufgabe der protestantischen Kirche, die sie sich selbst zu stellen hatte! Das Gute, das Haltbare herauszufinden aus dem Gewirre der Meinungen, der Bestrebungen, und es zurückzuführen auf seinen christlichen Grund, von dem es sich entfernt hatte, darauf mußte ihr Augenmerk gerichtet sein. War denn die Philosophie, waren Litteratur und Kunst, war die Erziehung etwas ihr Fremdes? Mußte sie sich nicht erinnern, daß sie es gewesen, die zu diesen Pflanzungen einst den Samen ausgestreut hatte? An der Theologie hatte sich die Philosophie, an dem christlichen Cultus hatte sich die Kunst, an dem Unterricht, den die Kirche gab, hatte sich das Schulwesen des deutschen Volkes im Mittelalter ausgebildet, und noch zur Zeit der Reformation war die neue Anregung der Geister und des geistigen Lebens großentheils von ihr ausgegangen. Lagen nun auch die neuen Pflanzstätten auf einem Boden außer ihrem Gebiete, so durfte sie es nicht verschmähen, auch diesen Boden zu betreten: das Gebiet, das sie einst besessen, nun von den neuen Herrschermächten gleichsam zu Lehen zu nehmen und Anpflanzungen nach ihrem Sinne darauf zu versuchen. Sie mußte mit Benutzung der neuen Bildungselemente dahin wirken, durch eine christliche Philosophie, aber eine bessere, als die alte scholastische, allmählig den einseitigen Kriticismus zu überwinden, durch eine christliche Kunst im neuern Sinne das eingedrungene Heidenthum aufs Neue zu verdrängen, durch eine christliche Erziehung, aber nicht durch eine altfränkisch-pedantische, sondern durch

eine pestalozzisch-verwandte, den einseitigen Philanthropinismus zu beseitigen. Mit einem Wort, das Herz der Kirche durfte sich nicht verengen, um unter dem Andrange der philosophischen, der künstlerischen und der pädagogischen Mächte zu ersticken, es mußte sich vielmehr erweitern, mußte den frischen Luftzug in sich einströmen lassen und ihn als neuen Lebensathem wieder von sich ausströmen. Um aber dieß zu können, mußte noch Lebenskraft in ihr vorhanden sein, noch Frische genug, die neuen Elemente sich anzueignen und das Fremdartige auszustoßen, mit einem Worte, sich durch die Krise, die ihr bevorstand, hindurchzuschlagen. Die Lebenskraft der Kirche aber, ohne die sie nicht bestehen kann, ist die Kraft des Glaubens; nicht jenes Glaubens, der an gewissen Formen und Zeichen, an Buchstaben, an gegebenen Vorstellungen, Begriffen hängt, und also mit diesen steht und fällt, sondern des Glaubens, der unabhängig davon sich seines Lebens von innen heraus bewußt ist, der, mitten unter allen Verwüstungen um ihn her, sprechen kann: Ich bin meiner Sache gewiß, auch wenn Alle schwanken und zweifeln und zagen. Wo dieser Glaube noch irgendwie und irgendwann in der Kirche vorhanden ist, und wär' er auch nur wie ein Senfkorn groß, da braucht sie bei allen Stürmen nicht zu zagen. Christus ist im Schiffe, ob er auch zu schlafen scheint. Das abgedorrte Reis wird wieder ausschlagen, wenn man es am wenigsten vermuthet. Und das hat sich auch in der neuesten Kirchengeschichte bewährt. Fragen wir nun nach diesem Glauben, so könnte es freilich scheinen, wenn man gewisse Leute über jene Zeiten reden hört, als wäre solcher rein ausgegangen. Aber so war es nicht. Ich will nicht wieder darauf zurückkommen, daß auch selbst die, welche man als die Vertreter des Unglaubens ansehn möchte, eben doch auch wieder theilweise dem Glauben sich zuneigten und christliche Elemente in sich nährten, ich will mich auch nicht auf die sogenannten Supranaturalisten unter den Theologen berufen, bei denen doch am Ende der Glaube mehr im Verstande und im System, als in dem Mittelpunkte ihres geistigen Wesens wurzelte*); ich will zugeben, daß es ganz andrer

---

*) Sehr gut sagt Palmer in seiner Homiletik (S. 37) von diesem formalen Supranaturalismus, er könne füglich, soweit er ein Gegner des Rationalismus sein wolle, die Stelle aus Wilhelm Tell zum Motto wählen, wo auf dem Rütli Einer sagt: „Ich kenn' ihn wohl, er ist mein Widerpart, der um ein

Kräfte bedurfte, ja daß, der extremen Richtung gegenüber, es selbst kein Schade war, wenn auch die Glaubensrichtung in einem gewissen Extrem heraustrat und als Reaction sich geltend machte, in der Weise, wie der Mysticismus und der Pietismus einst das Gegengewicht bildeten zu einer scholastischen Philosophie. Und darum fragen wir also gradezu, nachdem wir die auflösende und umgestaltende Richtung bisher kennen gelernt haben: wie stand es mit der am alten Glauben entschieden hängenden Richtung? Hatte diese keine Vertreter mehr? — Wir sehen zunächst uns um nach den sogenannten Pietisten. Es gab ihrer noch, und nicht wenige, aber sie bildeten nicht mehr eine Macht in der Kirche, wie in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, wo der Pietismus in den vornehmen Kreisen zu Hause war. Die eigentliche Glanzzeit des Pietismus war vorüber, die moderne Bildung hatte auch hier manches verdrängt, manches stille Gute ausgefegt, aber auch manche Verirrung beseitigt. Von Inspirirten, wie wir sie bis gegen die Mitte des Jahrhunderts im Büdingischen u. s. w. gefunden haben, hörte man wenig mehr. Es gab ihrer wohl noch hie und da, aber Niemand achtete ihrer *). Dagegen standen die Brüdergemeinden mit ihren Verzweigungen ungekränkt da als Zeugen eines noch vorhandnen Sinnes für das, was der Welt mehr und mehr Aergerniß und Thorheit zu werden schien. Auch die deutsche Christenthumsgesellschaft und ähnliche wirkten in ihrer Weise fort. Aber was wollten die Stillen im Lande gegen den lauter und immer lauter werdenden Ton der Menge? Wollten sie nicht von dem daherrollenden Rad der neuen Bewegung ergriffen werden, so mußten sie sich fern halten und sich auf ihre vom Leben gesonderten Kreise beschränken. Ein gewisser Geist der Scheu und Aengstlichkeit bemächtigte sich solcher Gemüther nur zu leicht, und während sie im Stillen bedauerten oder verdammten, wurden sie desto lauter verlacht und verspottet. Erst da läßt sich von einer vorhandnen Gegenwirkung reden, wo es auch solche Vertheidiger eines strengern positiven Christenthums giebt, die als Schriftsteller in den Gang der Litteratur eingreifen, die als denkende, als geistreiche, als witzige Köpfe sich messen dürfen mit andern, und

altes Erbstück mit mir rechtet; Herr Reding, wir sind Feinde vor Gericht, hier sind wir einig."

*) Ueber Nielsen Hange in Norwegen s. unten 19. Vorlesung.

die sich auch bei denen Geltung zu verschaffen wissen, die einer entgegengesetzten Ansicht folgen. Und deren gab es in der That, wenn auch ihre Zahl, im Vergleich mit der Masse aufräumender Geister, gering ist. Von Stilling und Lavater, die beide mit Göthe in näherer Berührung standen und schon dadurch am litterarischen Himmel eine Bedeutung hatten, als die Trabanten des großen Gestirns, ist schon in meinen frühern Vorträgen gesprochen worden *). Es genügt hier, an sie und an ihren weit verbreiteten Anhang, des Zusammenhangs wegen, noch einmal zu erinnern. Herdern, den wir nun schon hinlänglich kennen, dürfen wir dieser Klasse von Schriftstellern nicht unbedingt beizählen, da er nur nach der einen Seite seines Wesens mit ihr zusammenhing, während er mit der andern ebensosehr sich der aufklärenden Richtung zuneigte, wie er denn überhaupt durch die Vielseitigkeit und Stärke seines Geistes über den Gegensätzen sich zu halten wußte. Wer aber mit um so größerm Rechte hierher gehört, ist jener ältre Freund Herders, von dem ich sagte, wir würden erst später auf ihn zurückkommen, Joh. Georg Hamann, der „Magus des Nordens", wie seine Freunde ihn nannten. Hamann gehört zu den Erscheinungen, über die es schwer ist, ein allseitig gerechtes und befriedigendes Urtheil zu fällen. Eben weil er schroff und vereinzelt in seiner Zeit dasteht, wie ein felsiges Eiland mitten in der Brandung des ihn umspülenden Meeres, kann das Urtheil über ihn nicht, wie bei so vielen andern Männern, verschmolzen werden in das allgemeine Urtheil über die Zeit. Vielmehr setzte er sich mit der Zeit vielfach in Widerspruch, und so muß er nothwendig den unbedingten Lobrednern jener Zeit als ein Sonderling, wo nicht gar als ein halber oder ein ganzer Narr erscheinen, während ihn die unbedingten Tadler jener Zeit als Heiligen, als den Propheten und den von Gott gesandten Prediger in der Wüste verehren. Wir, die wir weder in das unbedingte Lob, noch in den unbedingten Tadel der Zeit einstimmen konnten, werden darum auch an Hamann nicht alles zu bewundern, viel weniger alles zu verwerfen finden. Als ein origineller, kräftiger, tiefblickender Geist wird er uns immer in hohem Grade ansprechen, während wir uns nicht werden überreden wollen, auch das Unklare, Unverdaute und Schiefe

*) Bd. I. S. 488 ff.

an ihm sei, nur weil wir's nicht begreifen, ein um so größeres Geheimniß, hinter welchem Gott weiß welche Tiefe der Erkenntniß stecke; die ungenießbare Schale müsse nothwendig einen um so süßern Kern enthalten. Doch wir wollen uns erst das Bild des Mannes vorführen, wie es großentheils seinen eignen Geständnissen und seinen Schriften entnommen ist.

Johann Georg Hamann*) wurde geboren den 27. August 1730 zu Königsberg. Unter der Obhut frommer Eltern bürgerlich erzogen, neben der Schule auch von Privatlehrern unterrichtet, wurde er vorzüglich in das Studium der alten Klassiker eingeführt. „Einige der vornehmsten und schwersten lateinischen und griechischen Schriftsteller wurden (nach seinem eignen Ausdruck) unterschiedene Male durchgepeitscht"; doch will Hamann den guten Eindruck dieser philologischen Erziehung nicht rühmen. „Ich konnte," sagt er, „einen Römer verdeutschen, ohne die Sprache, noch den Sinn des Autors zu verstehen; meine lateinischen und griechischen Zusammensetzungen waren Buchdruckerarbeit, Taschenspielerkünste, wo das Gedächtniß sich selbst überfrißt und eine Schwindung der übrigen Seelenkräft entsteht, weil es an einem gesunden und gehörigen Nahrungssaft fehlt." So findet sich denn auch in ihm, der sonst mit den Philanthropen nicht übereinstimmte, dasselbe Widerstreben gegen die alte Schulmethode. Ein Beweis, daß da eine Hemmung war, die sich von allen Seiten fühlbar machte. Als Jüngling von 18 Jahren bezog Hamann die Universität seiner Vaterstadt. Er sollte Theologe werden; „aber," sagt er, „ich fand ein Hinderniß in meiner (schweren) Zunge, in meinem schwachen Gedächtniß und viele Heuchelhindernisse in meiner Denkungsart, den verdorbenen Sitten des geistlichen Standes und der Wichtigkeit, worein ich die Pflichten desselben setze." Auch die Rechtsgelehrsamkeit gab er bald auf und widmete sich nun lediglich dem Studium des Alterthums und der sogenannten schönen Wissenschaften. Nach vollendetem akademischen Curse nahm er eine Hofmeisterstelle in Liefland an, zu der er indessen wenig Geschick zu haben schien; er

*) Vgl. Herbst, Bibliothek christlicher Denker, Bd. I. S. 13 ff. — Hamanns Schriften, herausgegeb. von Roth. Bd. I. S. 1 ff. u. Gedanken über meinen Lebenslauf Bd. I. S. 149 nebst den Briefen in verschiedenen Bänden. Sibyll. Blätter, herausg. von Cramer. Leipz. 1819. S. 1 ff. Gelzer Vorl. S. 40.

wurde auf eine äußerst rohe Weise von der gnädigen Frau Mutter entlassen. Nun brachte er einige Zeit in Riga zu, wie er sagt, „zwischen wüstem Fleiß und Müßiggang." Hier erwuchsen ihm, nachdem er es noch einmal mit einer Hofmeisterstelle vergeblich versucht hatte, edle Freunde, unter denen sich das Handlungshaus Berens und der Rector in Riga, Dr. Lindner, auszeichneten. „Des Schulstaubes überdrüßig" ließ er sich nun verleiten, sich in die Handelswissenschaften und Nationalökonomie einzulassen, was ihn jedoch auch nur auf kurze Zeit festhielt. Nach dem Tode seiner Mutter begab er sich auf Reisen, machte in Berlin die Bekanntschaft mit Moses Mendelssohn, und versuchte dann in London sein Glück. Hier stürzte er sich in den Strudel eines unordentlichen wüsten Lebens*). Mit dem Gefühle innerer Zerrissenheit trieb er sich lange Zeit umher, ohne einen Menschen zu finden, dem er sich eröffnen konnte. In dieser Unruhe nahm er seine Zuflucht zum Gebet; er flehte zu Gott, ihm einen Freund zu zeigen; und diesen Freund fand er in der Bibel, und durch sie in Christus. „Je weiter ich kam," sagt er, „je neuer wurde es mir, das Wort Gottes, je göttlicher erfuhr ich den Inhalt und die Wirkung desselben. Ich vergaß alle meine Bücher darüber, ich schämte mich, selbige gegen das Buch Gottes jemals verglichen, jemals sie demselben zur Seite gesetzt, ja jemals ein anderes demselben vorgezogen zu haben. Ich fand die Einheit des göttlichen Willens in der Erlösung Jesu Christi, daß alle Geschichte, alle Wunder, alle Gebote und Werke Gottes auf diesen Mittelpunkt zusammenliefen, die Seele des Menschen aus der Sclaverei, Knechtschaft, Blindheit, Thorheit und dem Tode der Sünden zum größten Glück, zur höchsten Seligkeit und zu einer Annehmung solcher Güter zu bewegen, über deren Größe wir noch mehr, als über unsre Unwürdigkeit oder die Möglichkeit, uns derselben würdig zu machen, erschrecken müssen, wenn sich uns selbige offenbaren." — Ganz in seine biblischen Betrachtungen vertieft, las er eines Abends

*) „Ich fraß umsonst, ich soff umsonst, ich buhlte umsonst, ich rann umsonst. Völlerei und Nachdenken, Lesen und Büberei, Fleiß und üppiger Müßiggang wurden umsonst abgewechselt; ich schweifte in beiden, umsonst in beiden aus. Ich änderte in ¾ Jahren fast monatlich meinen Aufenthalt, ich fand nirgends Ruhe, alles war betrügerisch, niederträchtig, eigennützig Volk." Lebenslauf I. S. 204.

die Geschichte von Kains Brudermord; er fühlte über dem Lesen sein Herz klopfen, er hörte eine Stimme in der Tiefe desselben seufzen und jammern, und nun stand ihm fest in seiner Seele, er sei der Mörder, denn er habe eben diesen Brudermord begangen an dem eingebornen Sohne Gottes. Er fiel in die tiefste Schwermuth und bekannte Gott seine Sünden unter Thränen; aber der „Geist Gottes fuhr fort," sagt er, „ungeachtet meiner großen Schwachheit, ungeachtet des langen Widerstandes, den ich bisher gegen sein Zeugniß und seine Rührung angewandt hatte, mir das Geheimniß der göttlichen Liebe und die Wohlthat des Glaubens an unsern gnädigen und einzigen Heiland immer mehr und mehr zu offenbaren." — Nun setzte er das Lesen der Schrift mit verdoppeltem Fleiße und vermehrter Andacht fort, und spürte davon den Segen an seinem Innern. „Ich fühle, Gott Lob, jetzt," sagt er, „mein Herz ruhiger, als ich es jemals in meinem Leben gehabt. In den Augenblicken, worin die Schwermuth hat aufsteigen wollen, bin ich mit einem Troste überschwemmt worden, dessen Quelle ich mir selbst nicht zuschreiben kann, und den kein Mensch im Stande ist, so überschwänglich seinem Nächsten einzuflößen. Ich bin erschrocken über den Ueberfluß desselben. Er verschlang alle Furcht, alle Traurigkeit, alles Mißtrauen, daß ich keine Spur davon in meinem Gemüth mehr finden konnte" u. s. w. — Bis zu dieser Bekehrung, die uns viel an die des hl. Augustin erinnern mag, geht Hamanns eigner Aufsatz über seine Lebensschicksale. Was noch nachzutragen, ist kürzlich Folgendes. Von London kehrte Hamann wieder nach Riga zurück, in der Absicht, sich ganz dem Hause Berens zu widmen, wurde aber von seinem alten kranken Vater nach Königsberg berufen, und bald nach dieser Zeit trat zwischen jenem Hause und ihm ein Mißverhältniß ein, das einen völligen Bruch herbeiführte; ein Mißverhältniß, bei dem allerdings der Vorwurf des Undanks fast unvermeidlich auf Hamann zurückfallen muß. Rücksichtslosigkeit gegen alle menschliche Verhältnisse ist nicht selten im Gefolge einer gewaltsam herbeigeführten religiösen Denkweise, und wie oft schon hat die menschliche Pietät einem über alle Hindernisse sich wegsetzenden Drange der Frömmigkeit weichen müssen! So schien es allerdings auch bei Hamann der Fall zu sein. Es ist schwer, hier zu urtheilen, und wir mögen dabei einfach an den bedeutsamen, freilich oft auch voreilig und am falschen Ort angewandten Spruch

erinnert werden, daß Christus gekommen sei, nicht den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. — Hamann lebte von nun an zu Königsberg im Hause seines Vaters und trat mit seinen ersten schriftstellerischen Arbeiten hervor. Kant, dessen ganze Denkweise von der Hamannschen so sehr verschieden war, schätzte seinen hervorragenden Geist und zählte ihn zu seinen Freunden. Von seiner noch engern Freundschaft mit Herder haben wir früher gesprochen. „In diesen glücklichen Jahren," sagt Hamann, „lernte ich erst studiren, und von der damaligen Ernte habe ich lange gelebt." Seine äußere Existenz war indessen nicht glänzend. Er theilte seine Zeit zwischen Copistenarbeiten auf der Kanzlei und der Mitarbeit an der Königsberger Zeitung. Später erhielt er, nachdem er vergebens im Auslande sich umgesehn, eine Stelle bei der Accise und nach fernern 10 Jahren die eines Packhofverwalters, und so ward er, nach seinem eignen Ausdruck*), als ein Invalide des Apoll mit einer Zöllnerstelle begnadigt. Als ihm aber im Jahre 1782 durch veränderte Einrichtung der Anstalt ein großer Theil seiner Einkünfte entzogen wurde, lebte er mit 4 Kindern in der größten Dürftigkeit. Und da war es Lavater, der ihn aus der Noth riß. Dieser verschaffte ihm von einem wohlhabenden jungen Mann in Westphalen, Franz Buchholz, ein ansehnliches Capital, das ihn in eine sorgenfreiere Lage versetzte. Eine Zeitlang verlebte Hamann in Münster selbst, theils im Hause seines Wohlthäters, theils in Düsseldorf bei dem Philosophen Fr. Jacobi. In diese Zeit fällt auch seine Bekanntschaft mit der Fürstin Gallizin. Als er am 20. Juni 1788 wieder nach Königsberg abreisen wollte, fiel er in eine plötzliche Entkräftung, die schon den folgenden Tag seinen Hinschied nach sich zog. Er starb in einem Alter von 58 Jahren. Verehlicht (im bürgerlich-kirchlichen Sinne) war er nicht; er lebte, wie er's nannte, in einer „Gewissensehe". Ueberhaupt macht uns Hamanns Leben den Eindruck einer Persönlichkeit, in welcher das Christenthum mehr wie eine fremde Gewalt vulcanisch gearbeitet, als daß es ordnend und bestimmend auf sie gewirkt hätte. Aus dem ahnungsreichen gährenden Innern wallen großartige Gedanken und Gefühle auf, drängen sich Entschlüsse hervor, leuchtende Blitze des Augenblicks, aber nie kommt

*) Briefe an die Domänenkammer. Werke III. S. 208.

es zur ruhigen Entfaltung und harmonischen Durchbildung, daher denn auch bei aller Frömmigkeit des Gemüths der Lebenswandel des Mannes nicht frei geblieben ist von mancherlei Anstößigkeiten. Er bildet auch hier den entschiedensten Gegensatz zu dem Rationalismus, dem die sittliche Aufführung des Individuums über alles geht und da wo diese vorhanden ist, auch mit einem sehr dürftigen innern Leben vorlieb nimmt, während man hier über der Fülle des letztern manche sittliche Mängel zu vergessen geneigt sein dürfte. Beides sind unvollkommene Erscheinungen des christlichen Lebens, das ebensowohl in sittlicher Religiosität als in religiöser Sittlichkeit besteht.

Was Hamanns schriftstellerische Thätigkeit betrifft, so beschränkt sich diese mehr auf kleine pikante Aufsätze, die nach und nach veröffentlicht wurden, als daß es je zu einem größern Werke gekommen wäre. Dazu fehlte es dem Manne an Zeit und Kraft, die beide gar sehr zersplittert waren. Die Zeitgenossen achteten des nordischen Magus wenig. Herder stellte ihn um so höher, und mußte ihn um so höher stellen, als er selbst von ihm die mächtigste geistige Anregung empfangen hatte. „Der Kern von Hamanns Schriften," sagt er*), „enthält viele Samenkörner von großen Wahrheiten, neuen Beobachtungen und eine merkwürdige Belesenheit; die Schale derselben ist ein mühsam geflochtenes Gewebe von Kernausdrücken, Anspielungen und Wortblumen." „Sein Verstand," sagt Friedr. Jacobi**), „war durchdringend wie der Blitz, und seine Seele hatte eine mehr als natürliche Größe." Eine stumme Mimik nannte Hamann selbst seine Schriftstellerei und verglich sich einem Bergmann, der nach den Schätzen in den Eingeweiden der Erde gräbt***); ja er gestand, daß ihm manches von dem, was er geschrieben, später selbst unverständlich gewesen. Göthe, der ihn nicht persönlich kannte, sagt von ihm†): „Von denen, die damals die Litteratur des Tages beherrschten (Nicolai und Consorten), ward er freilich für einen abstrusen Schwärmer gehalten; eine aufstrebende Jugend ließ sich aber wohl von ihm anziehn. Sogar die Stillen im Lande, wie sie halb im Scherz, halb im Ernst genannt

*) Werke zur Litteratur und Kunst. I. S. 103 — 106.
**) An Kleuker, in Ratjen, J. F. Kleuker. S. 112.
***) Sibyllin. Blätter. S. 136.
†) Aus meinem Leben; im 12. Buch.

wurden, jene frommen Seelen, welche, ohne sich zu irgend einer Gesellschaft zu bekennen, eine unsichtbare Kirche bildeten, wendeten ihm ihre Aufmerksamkeit zu.“ Freilich deutet dann Göthe weiter an, daß die satyrische Laune, welcher Hamann in seinen Schriften freien Lauf ließ, die strenger Gesinnten wieder von ihm abgezogen habe. — Und in der That bildet Hamann in der Geschichte der religiösen Entwicklung eine eigne Größe für sich, die sich nicht leicht in einen vorhandnen Rahmen einfassen läßt. Es dürfte daher am besten sein, um eine nähere Anschauung von ihm zu gewinnen, ihn mit seinen eignen Worten reden zu lassen, und zwar wollen wir, da seine schriftstellerische Thätigkeit selbst eine aphoristische war, ohne Rücksicht auf systematische Anordnung einige seiner Kerngedanken zum Schlusse dieser Vorlesung mittheilen. Das Meiste davon, namentlich was das Religiöse betrifft, steht im diametralen Gegensatze zur aufklärenden und verflachenden Richtung der Zeit. So sagt er in Beziehung auf das viel besprochene Verhältniß von Vernunft und Offenbarung*): „Laßt uns nicht die Wahrheit der Dinge nach der Gemächlichkeit, uns selbige vorstellen zu können, schätzen. Es giebt Handlungen höherer Ordnung, für die keine Gleichung durch die Elemente dieser Welt herausgebracht werden kann. Eben das Göttliche, was die Wunder der Natur und die Originalwerke der Kunst zu Zeichen macht, unterscheidet die Sitten und Thaten berufener Heiliger. Nicht nur das Ende, sondern der ganze Wandel eines Christen ist das Meisterstück des unbekannten Genies, das Himmel und Erde für den einigen Schöpfer, Mittler und Selbsterhalter erkennt und erkennen wird in verklärter Menschengestalt. Unser Leben, heißt es, ist verborgen mit Christo in Gott. Wenn aber Christus unser Leben sich offenbaren wird, dann werden auch wir offenbar werden mit Ihm in der Herrlichkeit . . . . Ja, ja, er wird kommen, daß er herrlich erscheine mit seinen Heiligen und wunderbar mit allen Gläubigen. Wie unendlich wird die Wollust derjenigen, die seine Erscheinung lieb haben, es der hohen Freude unsrer Schwärmer aus Morgenland, da sie den Stern sahen, zuvorthun.“ — Ueber sein Jahrhundert urtheilte Hamann eben

---

*) Sibyllinische Blätter. S. 123. (Die hier angeführten Stellen finden sich auch an verschiedenen Orten in seinen Werken zerstreut.)

nicht günstig, so hoch es auch Andere stellten. „Das verflossene Jahrhundert," sagt er*), „war das Reich des Genies; das nächste wird vielleicht (?) unter dem Scepter der gesunden Vernunft blühen. Was für eine traurige Figur machen die Ritter des gegenwärtigen in der Mitte! Ohngefähr wie ein Affe oder Papagei zwischen einem Auerochsen und Löwen absticht." . . . „Ein Jahrhundert, wo man an Worten drechselt, kleine und große Versuche macht, Gedanken zu empfinden und Empfindungen mit Händen zu greifen . . . wird das philosophische genannt. Will man (damit) unsre Zeit oder die Philosophie an den Pranger stellen? sich selbst oder seine Nachbarn zu Narren haben?" — „Die Vernunft," sagt Hamann weiter**), „entdeckt uns nicht mehr, als was Hiob sah, das Unglück unserer Geburt, den Vorzug des Grabes und die Unnützlichkeit und Unhinlänglichkeit des menschlichen Lebens, weil wir keine Einsichten haben, und Leidenschaften und Triebe in uns fühlen, deren Absicht uns unbekannt ist." „Was ist die Religion anderes***), als die lautere gesunde Vernunft, die durch den Sündenfall erstickt und verwildert ist, und die der Geist Gottes, nachdem er das Unkraut ausgerottet, den Boden zubereitet und zum Samen des Himmels wieder gereinigt hat, in uns zu pflanzen und wiederherzustellen sucht?" „Wir sind noch in der Mache†). Unsere Vernunft muß warten und hoffen, Dienerin, nicht Gesetzgeberin sein wollen .... Erfahrung und Offenbarung sind einerlei, unentbehrliche Flügel oder Krücken unsrer Vernunft, wenn sie nicht lahm bleiben und kriechen soll." „Die geoffenbarte Religion des Christenthums††) heißt mit Grund und Recht Glaube, Vertrauen, Zuversicht, getroste und kindliche Versicherung auf göttliche Zusagen und Verheißungen, und den herrlichen Fortgang ihres sich selbst entwickelnden Lebens in Darstellungen von einer Klarheit zur andern, bis zur völligen Aufdeckung und Apokalypse des von Anfang verborgenen und geglaubten Geheimnisses, in der Fülle des Schauens von Angesicht zu Angesicht."

---

*) Sibyll. Blätter. S. 130, 132.

**) Biblische Betrachtungen eines Christen. Werke Bd. I. S. 96.

***) Sibyll. Blätter. S. 213.

†) An Jacobi. Jacobi's Werke Bd. I. S. 387.

††) Sibyll. Blätter. S. 289. Vgl. Golgatha und Scheblimini S. 45.

„Gott*) hat sich geoffenbart dem Menschen in der Natur und in seinem Wort . . . Beide Offenbarungen erklären, unterstützen sich einander und können sich nicht widersprechen, so sehr es auch die Auslegungen thun mögen, die unsere Vernunft darüber macht. Es ist vielmehr der größte Widerspruch und Mißbrauch derselben, wenn sie selbst offenbaren will. Ein Philosoph, welcher der Vernunft zu gefallen das göttliche Wort aus den Augen setzt, ist in dem Fall der Juden, die desto hartnäckiger das neue Testament verwerfen, je fester sie an dem alten zu hangen scheinen. An diesen wird die Prophezeiung erfüllt, daß dasjenige ein Aergerniß und eine Thorheit in ihren Augen ist, was zur Bestätigung und zur Erfüllung ihrer übrigen Einsichten dienen sollte. Die Naturkunde und die Geschichte sind die zwei Pfeiler, auf welchen die wahre Religion beruht. Der Unglaube und der Aberglaube gründen sich auf eine seichte Physik und seichte Historie. Die Natur ist so wenig einem blinden Ungefähr oder ewigen Gesetzen unterworfen, als sich alle Begebenheiten durch Charaktere und Staatsgründe aufschließen lassen." . . . „Alle Schätze der Natur sind nichts als eine Allegorie, ein mythologisches Gemälde himmlischer Systeme, sowie alle Begebenheiten der weltlichen Geschichte Schattenbilder geheimer Handlungen und entdeckter Wunder sind**)." „Hat Gott sich den Menschen und dem ganzen menschlichen Geschlecht zu offenbaren die Absicht gehabt, so fällt die Thorheit derjenigen um so mehr in die Augen, die einen eingeschränkten Geschmack und ihr eignes Urtheil zum Probestein des göttlichen Wortes machen wollen. Die Rede ist nicht von einer Offenbarung, die ein Voltaire, ein Bolingbrocke, ein Shaftesbury annehmungswerth finden würden, die ihren Vorurtheilen, ihrem Witz, ihren moralischen, politischen und epischen Grillen am meisten ein Genüge thun würde; sondern von einer Entdeckung solcher Wahrheiten, an deren Gewißheit, Glaubenswürdigkeit und Wichtigkeit dem ganzen menschlichen Geschlechte gelegen wäre. Leute, die sich Einsicht genug zutrauen, um eines göttlichen Unterrichtes entbehren zu können, würden in jeder andern Offenbarung Fehler gefunden

*) Biblische Betrachtungen. Werke I. S. 54.
**) Brocken. Werke I. S. 139.

haben, und haben keine nöthig. Sie sind die Gesunden, die des Arztes nicht bedürfen *).“ —

Und so ließen sich noch mehrere andere Stellen anführen, in welchen er dem Hochmuth der Zeit entgegentrat. — Lassen Sie uns jetzt nur noch einige wenige, den Inhalt des Christenthums betreffende Stellen beifügen, in denen der Verf. weniger den polemischen Stachel hervorkehrt, wo er sich vielmehr mit dem ganzen Gemüthe in seinen Gegenstand versenkt. „Der Christ allein,“ sagt er in dieser Beziehung **), „ist ein lebendiger Mensch, weil er in Gott und mit Gott lebt, bewegt und da ist, ja für Gott.“ — „Durch Gott allein liebt unser Herz die Brüder, durch ihn allein sind wir reich gegen sie. Ohne Jesum zu kennen, sind wir nicht weiter gekommen, als die Heiden. In dem würdigen Namen, nach dem wir Christen heißen, vereinigen sich alle Wunder, Geheimnisse und Werke des Glaubens und der wahren Religion. Dieser würdige Name, nach dem wir genannt sind, ist der einzige Schlüssel der Erkenntniß, der Himmel und Hölle, die Höhen und Abgründe des menschlichen Herzens eröffnet.“ — — „Der Unglaube an Christum ***) macht unsre Herzen kalt, verwirrt alle Begriffe unsrer Vernunft, unterdessen wir, ich weiß nicht was für ein gutes Herz in unserm Busen und eine vernünftige Denkungsart in unsern Handlungen träumen.“ — „Die Gerechtigkeit in Christo †) ist kein Schnürleib, sondern ein Harnisch, an den sich ein Streiter, wie ein Mäcenas an seine lose Tracht gewöhnt.“ — „Die Kritik ††) ist eine Schulmeisterin zu Christo. Sobald der Glaube in uns entsteht, wird die Magd ausgestoßen und das Gesetz hört auf; der geistliche Mensch urtheilt dann, und sein Geschmack ist sicherer, als alle pädagogischen Regeln der Philologie und Logik.“ — Diesem doch sehr zu beschränkenden Grundsatz gemäß überließ sich Hamann dann allerdings oft dem Hange zum Allegorisiren, wobei er, wie er selbst gesteht †††), „mit vollen Segeln dahinfahrend, den Buchstaben aus dem

*) Biblische Betrachtungen. Werke I. S. 57. 58.
**) Briefe I. S. 228; vergl. 288.
***) Werke I. S. 490.
†) Ebend. S. 496.
††) Werke III. S. 15.
†††) Ebend. S. 27.

Gesicht verlor". Was er den geistlichen Menschen nennt, war oft nur die Eingebung seines Witzes und seiner aufgeregten Phantasie.

Schließen wir, um auf den Anfang zurückzulenken, mit einigen Worten Hamanns über die Erziehung. Er ging in der Weise Luthers auf die einfachen christlichen Grundsätze zurück.

„Ein rechtschaffener Lehrmeister," sagt er*), „muß bei Gott und sich selbst in die Schule gehen, wenn er die Weisheit seines Amtes ausüben will; er muß ihn nachahmen, so, wie er sich in der Natur und der heiligen Schrift offenbart, und vermöge beider in gleicher Art in unsrer Seele . . . Das Gesetz seiner Wirthschaftlichkeit von Zeit, womit er in Geduld die Früchte abwartet, sollte unsre Richtschnur sein. Es ist nichts daran gelegen, was, noch wieviel Kinder und wir Menschen überhaupt wissen, aber alles wie? . . . Die Mittel Kinder zu unterrichten können daher nicht einfach genug sein. So einfach sie sind, ist noch immer viel Ueberflüssiges, Verlorenes und Vergängliches an denselben. Sie müssen aber, reich an Wirkungen, eine Mannigfaltigkeit und Fruchtbarkeit zur Anwendung und Ausübung in sich schließen."

„Jedem Vater des Vaterlandes**) und jedem Mitbürger sollte die Erziehung am Herzen liegen, weil der Same des Fluches und Unkrauts, welches sowohl das gemeine, als Hauswesen unterdrückt, meistens in Schulen ausgesäet und gebaut wird. Nicht nur der üppige Mammons- und sclavische Waffendienst, ihr künstlicher Fleiß und Adel, sondern auch die Chimäre der schönen Natur, des guten Geschmacks und der gesunden Vernunft haben Vorurtheile eingeführt, welche die Lebensgeister des menschlichen Geschlechts und die Wohlfahrt der bürgerlichen Gesellschaft theils erschöpfen, theils in der Geburt ersticken."

„Der Unterricht in Schulen***) scheint recht dazu ausgesonnen zu sein, um das Lernen zu verekeln und zu vereiteln." . . . „Das größte Gesetz der Methode für Kinder besteht aber darin, sich zu ihrer Schwäche herunterzulassen, ihr Diener zu werden, wenn man ihr Meister sein

---

*) Gedanken über meinen Lebenslauf. Werke Bd. I. S. 158.
**) Sibyll. Blätter. S. 318.
***) Ebend. S. 320. u. 336.

will, ihnen zu folgen, wenn man sie regieren will, ihre Sprache und Seele zu erlernen, wenn wir sie bewegen wollen, die unsrigen nachzuahmen. Dieser praktische Grundsatz ist aber weder möglich zu verstehen, noch in der That zu erfüllen, wenn man nicht, wie man im gemeinen Leben sagt, einen Narrn an Kindern gefressen hat und sie liebt, ohne recht zu wissen warum." — „Wer für Kinder schreiben will*), schäme sich nicht auf dem hölzernen Pferde der mosaischen Geschichte zu reiten." — „Werdet wie die Kinder (so schreibt er an Fr. Jacobi)**), um glücklich zu sein, heißt schwerlich so viel als: habt Vernunft, deutliche Begriffe! — Gesetz und Propheten gehen auf Leidenschaften von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzen Kräften, auf — Liebe." —

„Ein Engel fuhr herab***) zu seiner Zeit und bewegte den Teich Bethesda, in dessen fünf Hallen viel Kranke, Blinde, Lahme, Dürre lagen und warteten, wenn sich das Wasser bewegte. Ebenso muß ein Genie sich herablassen, Regeln zu erschüttern, sonst bleiben sie — Wasser. Und man muß der Erste sein hineinzusteigen, nachdem das Wasser bewegt wird, wenn man die Wirkung und Kraft der Regeln selbst erleben will."

*) Sibyll. Blätter. S. 339.
**) Jacobi's Werke. I. S. 370. 371.
***) Sibyll. Blätter. S. 325.

Zehnte Vorlesung.

Claudius, der Wandsbecker Bote. — Joh. Friedr. Kleuker. — Weitere Entwicklung der Philosophie seit Kant. Johann Gottlieb Fichte bis zum Antritt seines Lehramtes in Jena.

Wenn Hamann weniger durch eine liebenswürdige, unmittelbar durch ihre Erscheinung befriedigende Persönlichkeit, als durch Geistesblitze, die aus dem geheimnißvollen Dunkel seines Innern aufleuchteten, sich den Beifall der strenger gläubigen Christen erwarb, und die Hoffnung aufrecht erhielt, daß noch nicht alles verloren sei von dem positiven Gehalte der Reformation, so tritt uns dagegen in Claudius, dem allbekannten Wandsbecker Boten, eine Persönlichkeit entgegen, die durch ihren liebenswürdigen Humor die Herzen der Menschen wie mit einem Zauberschlüssel zu öffnen wußte, und die mit ihrer „demüthigen, schalkhaften Herzlichkeit*)“ auch die zu gewinnen, ich möchte sagen zu bestechen vermochte, die in religiöser Beziehung andren Sinnes waren, als er. Es drängt sich uns auch hier wieder die Betrachtung auf, daß die großen Gegensätze in der christlich-protestantischen Welt gar nicht einzig und nicht einmal in erster Linie von den Theologen ausgefochten wurden, sondern daß zu beiden Seiten noch ganz andre Leute in den Kampf sich mischten, und daß diese eigentlich den Ausschlag geben halfen. So war es auch hier ein „homme des lettres“, wie sich Claudius in seiner Selbstironie nannte, der als Apologet des Christenthums auftrat, jenen andern Schöngeistern und

*) Hase, Kirchengeschichte. §. 455.

Philosophen zum Trotz, die es ganz oder theilweise bestritten. Dadurch wurde dem Christenthum bei manchen Leuten ein gutes Vorurtheil erweckt; und wie es früherhin für Viele ein ermunterndes Zeichen war, daß der heitere Fabeldichter und Komödienschreiber Gellert auch die schönen geistlichen Lieder dichtete, so mochte auch jetzt mancher lebensfrohe Weltmann dem Dichter des Rheinweinliedes lieber Gehör schenken, als dem eifrigsten Pfarrer, von dem er am Ende doch vermuthete, er vertheidige das Christenthum nur um des Amtes und des lieben Brotes willen. Ein Dichter, der sogar biblische Stoffe, wie die Geschichte von dem Riesen Goliath, im grotesk-komischen Bänkelsängerstyle zu erzählen sich erkühnte, mochte bei witzigen Köpfen, die es liebten, auch ihren Witz an solchen Dingen zu versuchen, als einer der Ihrigen willkommen heißen; aber wie bald mußten diese entdecken, daß der Mann, der sich so gut auf Spaß verstehe, eben doch da nicht spaßen lasse, wo das Heilige den tiefsten Ernst gebot. Und so entdeckte man hier, nicht, wie so oft, hinter dem Schafspelze die Wolfsnatur, sondern hinter der Maske scheinbarer Frivolität eine reine, keusche Lammesnatur und Taubeneinfalt. — Claudius verstand, wie weiland Dr. Luther, die hohe Kunst, göttliche Dinge in harmlosem Scherze zu behandeln, weil er, man möchte sagen, mit dem lieben Gott auf vertraulichem Fuße stand. Er war im edelsten Sinne des Wortes naiv, und in dieser Naivetät konnte und durfte er so manches sagen, was von Andern Anstoß erregte und was immer abgeschmackt herauskommt, wo es nachgeahmt wird. So setzte er den Spöttern des Christenthums nicht eine finstere Stirn, den pedantischen Aufklärern nicht eine pedantische Orthodoxie, er setzte vielmehr dem kränkelnden Philosophenwitze seinen gesunden, kernigen Mutterwitz, der steifen Kathedergelehrsamkeit einen einfachen Natursinn, dem frechen Satyr der Gottlosigkeit die heitre Ironie der Kindesunschuld entgegen. „Der Wandsbecker Bote", sagt Fr. H. Jacobi von ihm*), „ist ein wahrer Bote Gottes; sein Christenthum so alt als die Welt. Ihm selbst aber ist sein Glaube nicht blos höchste und tiefste Philosophie, sondern etwas noch darüber hinaus. Uebrigens erscheint er im Leben ganz so wie in seinen Schriften; erhaben nur ins Geheim, voll Scherz und

*) Werke Bd. I. S. 339.

Schalkheit im öffentlichen Umgange; doch unterläßt er nicht auch ernste Worte fallen zu lassen, treffende, tief ergreifende, wenn Geist und Herz ihm sagen, es sei die Zeit und der Ort."

Und so wollen denn auch wir es nicht verschmähen, mit dem einfachen schlichten Boten uns einzulassen, um zu sehen, wie weit er seiner Zeit ein Bote Gottes oder doch ein Bote des Friedens geworden, der auf die rechten göttlichen und menschlichen Wege hinwies. Wenn schon Hamann sagte, er halte den für einen Thoren, der das Dasein Gottes läugne, aber den für einen noch größern, der es beweisen wolle, so sprach sich Claudius allenthalben gegen diese Demonstrirsucht aus, gegen das sich Breitmachen mit Gründen und Gegengründen auf dem religiösen Gebiete. „Mir kann kein Mensch mit Grund der Wahrheit nachsagen, daß ich ein Philosoph sei; aber ich gehe niemals durch den Wald, daß mir nicht einfiele, wer doch die Bäume wohl wachsen mache, und dann ahnet mich so von ferne und leise etwas von einem Unbekannten, und ich wollte wetten, daß ich dann an Gott denke, so ehrerbietig und freudig schauert mich dabei *)." Aber bei dieser Naturreligion blieb er nicht stehen. Unmittelbar an dieses Gefühl der Nähe Gottes reihet sich auch das bestimmtere christliche Gefühl von der Wohlthat unsrer Erlösung. Ja, beides ist ihm eins. Im Wald und unter dem gestirnten Himmel wandelt er in einem christlichen Tempel, in welchem die Gestalt des Menschensohnes ihm begegnet und ihm die Hand reicht. „Bin vorige Nacht unterwegen gewesen," schreibt er an einem Charfreitagmorgen. „Etwas kalt schien einem der Mond auf den Leib; sonst war er aber so hell und schön, daß ich recht meine Freude dran hatt', und mich an ihm nicht konnte satt sehen. Heut Nacht vor tausend acht hundert Jahren schienst du gewiß nicht so, dacht' ich bei mir selbst, denn es war doch wohl nicht möglich, daß Menschen im Angesicht eines so freundlichen, sanften Monds einem gerechten, unschuldigen Manne Leid thun konnten **)."— Mit dem gerechten, unschuldigen Manne war es ihm aber nicht abgethan. Als solchen ehrt und liebt er auch den Sokrates, und will ihm den Kranz

---

*) Chria, darin ich von meinem akademischen Leben und Wandel Nachricht gebe (im 1. Band).

**) Am Charfreitagmorgen.

nicht abreißen, den er sich verdient; aber wenn auch die Wahrheit zu allen Zeiten dieselbe war, wenn auch zu Sokrates Zeiten 3 und 1 so gut 4 gewesen, als jetzo, so scheint es ihm doch eine übertriebene Toleranzgrille, die alten Philosophen ohne Unterschied zu Christen machen zu wollen. Freilich hangen alle wahre Weise und Männer Gottes seit der Welt Anfang mit Christus zusammen, wie die Ströme und Flüsse mit dem Meer*). Aber selbst Johannes der Täufer, der ihm am nächsten gestanden, ging ihm nur voran. Und daher kommt es, daß unsern Claudius, wie einst Luthern, beim Lesen des Evangelisten Johannes ganz eigne Empfindungen anwandeln, die ihm noch über die Gleichnisse und Räthsel gehn in den übrigen Evangelisten; daher kommt es, daß ihn das Kniebeugen ankommt, so oft er in diesem oder jenem Evangelio von Christo liest, und daher bekennt er es, er könne, wenn auch Andre Christum entbehren können, es nicht: er brauche Jemand, der ihn hebe und halte, weil er lebe, und der ihm die Hand unter den Kopf lege, wenn er sterbe. Was in Christo gelebt, ist früher in keines Menschen Herz gekommen. Er ist ihm eine heilige, eine überirdische Gestalt, ein Stern in der Nacht, der unser innerstes Bedürfniß, unser geheimstes Ahnen und Wünschen erfüllt. „Man könnte sich für die bloße Idee schon brandmarken und rädern lassen, und wem es einfallen kann zu spotten und zu lachen, der muß verrückt sein. Wer das Herz auf der rechten Stelle hat, der liegt im Staube und jubelt und betet an."

Diesen Christenglauben bewahrte Claudius als Gefühl und Erfahrung, als innerlich erlebte Thatsache im Herzen, und vermied es darüber zu streiten. „Es ist nicht zu begreifen," sagt er, „wozu man sich mit den Freigeistern und Zweiflern so weitläufig in Demonstrationen abgiebt, und von ihrer Freigeisterei und Zweifelsucht so viel Aufhebens macht. Christus sagt ganz kurz: „„Wer mein Wort hält, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott sei."" Wer diesen Versuch nicht machen kann oder nicht machen will, der sollte eigentlich, wenn er ein vernünftiger und billiger Mann wäre oder nur heißen wollte, kein Wort weder wider noch für das Christenthum sagen." — Claudius war daher bei seiner entschieden christlichen Ueber-

*) Apologie des Sokrates und in den Briefen an Andres.

zeugung ein Gegner aller intoleranten Ketzermacherei und alles ärgerlichen Gezänkes, und wußte dieß unter allerlei Gestalten lächerlich zu machen. „Der Geist der Religion wohnt nicht in den Schalen der Dogmatik, hat sein Wesen nicht in den Kindern des Unglaubens, noch in den ungerathenen Söhnen und übertünchten Gräbern des Glaubens, läßt sich eben so wenig durch üppige Vernunftsprünge erzwingen, als durch steife Orthodoxie und Mönchswesen. . . Es ist Ehre für einen Mann und für ein Volk, wenn es streng und eifrig für seine Religion ist; aber es ist doch auch Billigkeit zu untersuchen, ehe man eifert." — „Die Religion aus der Vernunft verbessern (so läßt er den Asmus an seinen Vetter Andres schreiben)*), kommt mir freilich ebenso vor, als wenn ich die Sonne nach meiner alten hölzernen Hausuhr stellen wollte; aber auf der andern Seite dünkt mir auch die Philosophie ein gut Ding und vieles wahr, was den Orthodoren vorgeworfen wird." Er vergleicht sie einem Besen, den Unrath aus dem Tempel auszufegen. Darauf läßt er den Vetter antworten: „Die Philosophie ist allerdings gut, und die Leute haben Unrecht, die ihr sogar Hohn sprechen; aber Offenbarung verhält sich nicht zur Philosophie wie Viel und Wenig, sondern wie Himmel und Erde, Oben und Unten. . . . . Die Philosophie kann auf gewisse Weise ein solcher Besen sein, die Spinnweben aus dem Tempel auszufegen; möcht' sie auch einen Hasenfuß nennen, den Staub von den heiligen Statuen damit abzukehren; wer aber damit an den Statuen selbst bildhauen und schnitzen will, seht, der verlangt mehr von dem Hasenfuß, als er kann, und das ist höchst lächerlich und ärgerlich anzusehn. . . . . Daß das Christenthum alle Höhen erniedrigen, alle eigne Gestalt und Schöne, nicht wie die Tugend, mäßigen und ins Gleis bringen, sondern wie die Verwesung gar dahin nehmen soll, auf daß ein Neues daraus werde, das will freilich der Vernunft nicht ein; das soll es aber auch nicht, wenn's nur wahr ist. . . . Da also die heiligen Statuen durch die Vernunft nicht wiederhergestellt werden können, so ist's patriotisch in einem hohen Sinn des Worts, die alte Form unverletzt zu erhalten. . . . In Summa, Vetter! die Wahrheit ist ein Riese, der am Wege liegt und schläft; die vorübergehen, sehen seine

---

*) Correspondenz zwischen mir und meinem Vetter (im 2. Band).

Riesengestalt wohl, aber ihn können sie nicht sehen, und legen den Finger ihrer Eitelkeit vergebens an die Nase ihrer Vernunft. Wenn er den Schleier wegthut, wirst du sein Antlitz sehen. Bis dahin muß unser Trost sein, daß er unter dem Schleier ist, und gehe du ehrerbietig und mit Zittern vorüber, und klügle nicht, lieber Vetter!"

In den spätern Jahren herrschte bei Claudius die erhaltende Richtung immer mehr vor, und namentlich suchte er, wie sein Freund Hamann, das Lutherthum und somit vor allem die lutherische Lehre vom Abendmahl, der reformirten gegenüber, aufrecht zu erhalten. Allein auch hier verläßt ihn die Milde und die Billigkeit gegen Andersdenkende nicht, und er giebt sogar zu, daß Luther in seinem Eifer gegen die Andersdenkenden zu weit gegangen. Ja, wie sehr Claudius in allen christlichen Confessionen das ächt Christliche zu schätzen wußte, davon ist seine Charakteristik Fenelons, die er dem zweiten Band seiner Uebersetzung der Werke dieses trefflichen Mannes vorausgeschickt hat, der beste Beweis. — Nur von jener rein aufklärenden und aufzehrenden Richtung, die das Positive aller Confessionen in ein allgemein Vernünftiges, Jedem Annehmbares, darum aber auch Allen Ungenügendes aufzulösen suchte, versprach er sich je länger je weniger Gutes. Die Leute würden besser thun, meinte er, wenn sie suchten, die Vernunft gläubig, statt, wie sie meinen, den Glauben vernünftig zu machen, es würde ihnen mehr Segen bringen und wahrlich auch mehr Ehre *). Das aber stand ihm fest **): „Es ist eine Wahrheit, und nur eine. Die läßt sich mit Gewalt nichts nehmen und bringet sich Niemand auf; sie theilt sich aber mehr oder weniger mit, wenn sie mit Demuth und Selbstverläugnung gesucht wird; „„mit Furcht und Zittern,"" sagt der Apostel. Die ihr Gewalt thun, und eigenmächtig Wahrheit machen wollen, die martern sich vergebens und sind ein Rohr aus der Wüste, das der Wind hin und her wehet. Menschliche Werke, wie alle Dinge dieser Welt, wanken und verändern Gestalt und Farbe. Die Wahrheit bleibt, und wanket nicht. Und wer ihr einfältig und beharrlich anhanget, der wittert Morgenluft, und hält sich an das, was er hat — bis er mehr erfahren wird." So

---

*) Gespräch zwischen A. und Bertram. Werke Bd. VIII. S. 136.
**) Vorrede zum 8. Bd. S. VII.

schrieb Claudius noch im Juni 1812. — Im Jahre 1815 starb er im Hause seines Schwiegersohnes Perthes in Hamburg, in einem Alter von 75 Jahren.

Von den Theologen, die sich an Männer wie Hamann und Claudius näher anschlossen, ist mir aus jener Zeit außer Herder nur Einer bekannt, Joh. Friedrich Kleuker, an dessen Leben und Schriften neulich wieder erinnert worden ist *). Geboren 1749 zu Osterode am Harz, und in Göttingen gebildet, hatte er in Bückeburg als Hauslehrer Herders Bekanntschaft gemacht, und noch in seinem Alter rühmte er in freudig dankbarer Erinnerung den Eindruck, den die Predigten dieses Mannes und sein ganzes Wesen auf ihn gemacht hatten. Durch Herders Einfluß kam Kleuker als Rector nach Lemgo; später bekleidete er das Rectorat zu Osnabrück und zuletzt eine theologische Professur in Kiel, wo er im Jahre 1827 starb. Kleuker war einer von den Wenigen, der mit seiner Lehre und seinen Schriften in offenbarer Opposition gegen den herrschenden Geist der Theologie seines Zeitalters stand, von dem er sagte, „er habe die ganze Luft so vergiftet, daß man kaum noch wagen könne, von Christo mehr als von jedem Schatten, der über die Erde flieht, zu sagen.“ Selbst mit seinem Freund Herder war Kleuker in die Länge nicht mehr zufrieden, er war ihm zu nachgiebig gegen die neue Lehr- und Denkweise. Und doch war auch Kleuker bei seinem entschiednen Offenbarungsglauben, den er der aufklärenden Verstandesnüchternheit und Verstandesflachheit entgegensetzte, keineswegs ein steifer Buchstabengläubiger. Er unterschied sich eben dadurch von den gewöhnlichen Supranaturalisten jener Zeit (so namentlich auch von Reinhard), daß er nicht sowohl auf die Eingebung des Bibelbuchstabens, als auf den eigenthümlichen Geist der Bibel den Nachdruck legte, daß er überhaupt das Wesen der Offenbarung nicht sowohl in die übernatürliche Mittheilung vereinzelter abstracter Verstandeswahrheiten, als vielmehr in die kräftige Lebenserscheinung Christi selbst setzte. Darin stimmte er denn doch, bei aller sonstigen Verschiedenheit, mit Herder überein, und that einen Blick vorwärts in das Wesen der neuern Theologie. „Die Wahrheit

*) Siehe Ratjen, Joh. Friedr. Kleuker und Briefe seiner Freunde. Göttingen 1842. 8.

der evangelischen Geschichte", sagt Klenker mit ächt protestantischem Geiste *), „ist unabhängig von dem Inhalt und Werth aller formellen Lehrsysteme. Die Lehre Jesu und ihre schriftlichen Urkunden würden nie so wüthige Angriffe erfahren haben, wenn jene geblieben wäre, was sie ursprünglich war, wenn kein Hierarchismus und Glaubenszwang darauf gebaut worden wäre, den man durch Bestreitung des Christenthums, das man nur in dieser Form erblickte, zu bekämpfen auf mehr als eine Weise veranlaßt ward. Die Glaubwürdigkeit hängt nicht davon ab, daß die Erzähler durch Inspiration untrüglich waren, daß alle Worte und Zeilen die absoluteste Wahrheit ausdrücken, nicht von einer bestimmten Anzahl Evangelien, nicht von den überlieferten Namen ihrer Verfasser, nicht von der Kanonicität aller in der überlieferten Sammlung dieser Schriften befindlichen Stücke, nicht von der Abwesenheit wirklicher Widersprüche in Kleinigkeiten und Nebendingen. Die Bibel ist göttlich, sofern sie Lehren, Anweisungen und Aufschlüsse über unsre ewige moralische Bestimmung enthält, welche von Gott gegeben und göttlich beglaubigt waren. Es gab eine Zeit, da man in der Verehrung des Buchstabens viel zu weit ging, und den guten Zweck derselben (sic) mehr hinderte als beförderte, dadurch, daß man das Zufällige, blos historisch Nützliche von dem, was für Menschen aller Zeiten gleich wesentlich und wichtig sein muß, nicht gehörig unterschied." Und fragen wir, welches ist ihm dieses für alle Menschen und alle Zeiten gleich Wesentliche und gleich Wichtige? so ist dieß nicht etwa, wie den Rationalisten, blos ein Niederschlag von allgemeinen Moralsätzen, sondern die Erscheinung des Gottessohns als Menschensohn, die Offenbarung Gottes in Christo. — „Es hat ein Jesus Christus gelebt, welcher den Menschen eine Lehre des Heils bekannt gemacht hat, und zwar nicht als seine eigne, sondern als eine zur Bekanntmachung von Gott selbst ihm aufgetragene; derselbe hat die Wahrheit seiner göttlichen Sendung auf eine unzweideutige und überzeugende Art bewiesen; er verdient daher unser ganzes Vertrauen und seine Lehre, als die eines Heilandes der Menschen, von uns geglaubt und befolgt zu werden. Dieß ist es, was erwiesen werden muß, aber auch das Einzige, was erwiesen zu werden braucht." —

*) Siehe Ratjen. S. 38.

Wenn die Mystiker, und überhaupt viele fromme Christen mit ihnen, so auch Claudius, im Gegensatze gegen die Verstandestheologen der einen und der andern Art, sich vor allem auf die innere Erfahrung beriefen, so stimmte ihnen Kleuker darin nicht ganz bei. „Die göttliche Kraft," meinte er, „lasse sich nicht eher erfahren, als bis sie vorher als wahr anerkannt, angenommen und geglaubt worden. . . Erfahrung gründet sich auf Glauben und Annahme, Annahme gründet sich auf Würdigkeit, Würdigkeit auf Wahrheit, Wahrheit auf Göttlichkeit des Ursprungs, das ist Offenbarung." — Diese Göttlichkeit des Ursprungs faßt er aber nicht kleinlich, sondern großartig auf, nicht dem einzelnen Buchstaben, sondern ihrem Gesammteindruck nach; er stützt sich auf die Zeugnisse des Geistes und der Kraft, und so ist er doch nicht so weit von denen entfernt, welche auf die innere Erfahrung zurückgingen, nur daß er diesen einen Gegenstand gab, einen sichern positiven Halt in der Geschichte: und damit bildet er wieder eine eigne Vermittlung zwischen den biblischen Supranaturalisten im gewöhnlichen Sinn und den Theosophen und Mystikern, zwischen der reinen Aeußerlichkeit und der reinen Innerlichkeit des gläubigen Standpunktes *).

Bei einem Theologen, der auf seine Zeit wirken soll, kommt es übrigens nicht auf die Lehre allein an, die er in Büchern und auf dem Papier bekennt, sondern auf das Zeugniß, das er ablegt im Leben und Sterben. „Ich hatte das Glück," erzählt uns der neueste Biograph Kleukers, „Zeuge seiner Sterbestunde zu sein; denn ein Glück muß ich es nennen, einen ächten Christen ruhig so sterben zu sehen, wie Kleuker starb. Als ich ankam, war in den kalten Händen und dem kaum fühlbaren Pulse die Nähe des Todes zu erkennen, das Athemholen war schon erschwert. . . Da schien eine Art von prophetischem Geiste über ihn zu kommen, es war, als wenn er noch einmal die große Wahrheit verkündigen sollte, die er so oft gelehrt, vor dem Abwege warnen, auf welchem die Zeitgenossen irren. „„Ueberall in allen Stellen des A. und N. T. ist es deutlich zu finden, daß es nur einen wahren Erlöser giebt, und durch alle diese Stellen wird der Irrthum unsrer Zeit widerlegt, die in der Selbst-

*) Dem gelehrten Theologen, der Kleukers System in seinem Verhältniß zur heutigen Wissenschaft kennen lernen will, kann Dorners Abhandlung, die der Schrift von Ratjen beigegeben ist, empfohlen werden.

erlösung ihr Heil sieht."" Nach diesen Worten fiel er sanft in die Ecke des Sophas zurück, neigte sein Haupt, und war ohne irgend einen, auch nur den leisesten Todeskampf für die bessere Welt entschlummert."

In den Kreis der genannten Männer, eines Hamann, Lavater, Claudius, Kleuker, und zu dem auch Herder einem Theil seines Wesens und Wirkens nach gehörte, in denselben Kreis gehörte auch Einer unter den Philosophen, Friedrich Jacobi, obwohl auch er nur nach der einen Seite seines Wesens mit seinen gläubigen Freunden zusammenhing, während er nach der andern Seite das Positive bekämpfte; und mit ihm stand auch Kleuker in einem interessanten, erst neulich veröffentlichten Briefwechsel. Ehe wir jedoch diesem merkwürdigen Manne näher treten, müssen wir jetzt wieder der deutschen Philosophie überhaupt und ihrem weitern Entwicklungsgange uns zuwenden, indem wir zeigen, wie die Kantische Philosophie, die eine Zeitlang die Geister bewegt und beherrscht hatte, in der Fichte'schen bis zu ihrem Extrem verfolgt wurde, um eben von da aus wieder in ihr Gegentheil umzuschlagen, indem sie durch den sogenannten Idealismus Fichte's hindurch in die Schellingsche Naturphilosophie oder die Philosophie des Absolutismus überging. Wir reden also erst von Fichte, und zwar beginnen wir mit dessen Persönlichkeit. Wir sind hier, was bei speculativen Philosophen nicht immer in dem Grade der Fall ist, in dem Vortheil, daß wir es mit einer scharf ausgeprägten Persönlichkeit zu thun haben, die auch, abgesehen von allem System, ihr hohes Interesse mit sich führt, mit einem Leben, das reich an Schicksalen und Bewegungen ist und sich hierin von dem einförmigen Leben Kants gar sehr unterscheidet, und dabei werden wir noch besonders unterstützt durch die von der Hand des Sohnes herausgegebene Biographie und den damit verbundenen Briefwechsel *).

In dem Dorfe Rammenau, in der Oberlausitz, wurde Johann Gottlieb Fichte, der Sohn eines Leinwebers, den 19. Mai 1762 geboren. Er genoß den frühesten Unterricht von dem Vater selbst, der, wenn der Webstuhl ruhte und die Gartenarbeit abgethan war, den Kleinen vornahm, ihn im Lesen übte, ihm fromme Sprüche und Lie-

---

*) J. G. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel, herausgegeb. von seinem Sohne J. H. Fichte. 2 Bde. Sulzbach 1830 u. 1831. 8.

der beibrachte und ihm dann auch wohl manches von seinen Wanderungen durch das Sachsen- und Frankenland erzählte, und dadurch die ersten Ahnungen von größern Dingen in der Seele des Knaben weckte. Als der Knabe größer wurde, fiel ihm das Amt zu, im häuslichen Kreise das tägliche Morgen- und Abendgebet vorzulesen, und schon damals mochte der Vater die stille Hoffnung nähren, den Sohn einst auf seiner Dorfkanzel predigen zu hören. Unterdessen nahm der Ortspfarrer des aufstrebenden Kindes mit Freundlichkeit sich an; besonders freute ihn das gute Gedächtniß, das er an ihm bemerkte, denn der Knabe war im Stande, die angehörte Predigt ohne Anstoß wiederherzusagen. Dieß Talent verhalf ihm zur weitern Gunst eines adlichen Herrn, in dessen Gegenwart der Knabe einst eine solche Predigt wiederholen mußte, und der von nun an seine Erziehung zu übernehmen versprach. Er vertraute den Knaben einem Landprediger in der Nähe von Meißen. Hier legte Fichte den ersten Grund zu den alten Sprachen. Im zwölften Jahre betrat er die Stadtschule zu Meißen und etwas später die Schulpforte bei Naumburg, in der bekanntlich auch Klopstock und andre große Deutsche vor und nach ihm sich gebildet haben. Jenes drückende Gefühl der klösterlichen Abgeschlossenheit, das schon manches junge Leben in jener Schule zum Widerstand gereizt, bemächtigte sich indessen auch seiner in hohem Grade und weckte in ihm den Gedanken an eine heimliche Flucht. Er floh wirklich mit dem Vorsatz, ein zweiter Robinson Crusoe zu werden, kehrte aber bald wieder freiwillig zurück. Mitten im Gebete, das er, unfern der Schulpforte auf einem freien Hügel, Gott für seine Rettung darbrachte, befiel ihn die Reue über seinen gewagten Schritt, und eine innere Stimme gebot ihm schleunige Umkehr. Diese aufrichtige Reue wirkte ihm nicht nur Verzeihung seines Fehltrittes, sondern auch eine mildere Behandlung aus, und diese erleichterte ihm wieder den Aufenthalt auf der Schule. Es ist uns noch von Hamanns Jugend und von Andern erinnerlich, wie bei dem einseitigen Unterrichte, der damals auf den meisten deutschen Schulen herrschte, alles sich auf das Studium der alten Sprachen beschränkte. Und dieß war besonders auf der berühmten Schulpforte der Fall. Sogenannte Realien wurden keine getrieben, ebensowenig schöne Litteratur. Nur verstohlen wurden die deutschen Dichter gelesen; einzig der solide Haller war erlaubt. Auf diesem verstohlenen Wege ward Fichte unter andern

auch mit Lessings Streitschriften gegen Götze bekannt, und hier mag denn schon der polemische Stachel sich in seine Seele gesenkt haben, den er später im Geiste Lessings gegen seine Feinde herauskehrte. Um Michaelis 1780 bezog Fichte die Universität Jena, um Theologie zu studiren; doch vertiefte er sich bald mehr in die philosophischen Studien, obgleich er auch hie und da mit Glück im Predigen sich übte. Die Beredsamkeit war ihm angeboren. Von äußern Hülfsmitteln entblößt, mußte er für sein weiteres Durchkommen selbst sorgen, und da führte ihn sein guter Stern zu uns in die Schweiz, indem sich ihm eine Hauslehrerstelle bei dem Schwertwirthe in Zürich darbot, der seinen Kindern eine mehr als gewöhnliche Erziehung zu geben Willens war und sich dazu einen deutschen Candidaten verschrieb. Hier machte Fichte die Bekanntschaft mit Lavater, hier predigte er auch bisweilen, sowohl in der Stadt als in der Umgegend, und hier entspann sich denn auch ein Liebesverhältniß mit der Tochter des Wagmeisters Rahn, die in der Folge seine Gattin wurde. Sie war eine Nichte Klopstocks. Indessen sah sich Fichte genöthigt, einstweilen sein weiteres Fortkommen außerhalb Zürich zu suchen. Mit Empfehlungen von Lavater und andern versehn, begab er sich wieder nach Deutschland. In seiner äußerlichen unsichern Lage (sein Geschick trieb ihn bis nach Polen hinein) studirte er sich mehr und mehr in die Kantische Philosophie ein, deren begeisterter Anhänger er wurde. Er ruhte nicht, bis er Kants persönliche Bekanntschaft gemacht. Er ging nach Königsberg, besuchte den Philosophen im Hause, hospitirte bei ihm im Collegium, fand sich aber weder hier, noch dort befriedigt. Die Aufnahme zu Hause war kalt, der Vortrag auf dem Katheder schläfrig. Und dennoch blieb Fichte ein begeisterter Jünger des kritischen Philosophen und trat bald als Schriftsteller im Kantischen Sinne auf. Es erschien der „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", eine Schrift, worin die Kantischen Grundsätze in Beziehung auf die Möglichkeit einer außerordentlichen Offenbarung meisterhaft durchgeführt waren. Sie machte großes Aufsehn. Jedermann hielt sie für eine Schrift des Königsberger Philosophen selbst. In öffentlichen Recensionen wurde sogar Kant als Verfasser genannt und belobt. Bis auf die kleinsten Theile der Schrift wollte man Züge von Kants Schreibart wiedererkennen, bis endlich Kant selbst öffentlich erklärte, daß nicht er Verfasser der Schrift sei,

sondern ein gewisser Candidat der Theologie, Fichte, der damals als Hauslehrer bei dem Grafen zu Krokow in Westpreußen stand. Dieß machte zuerst Fichte's Namen in Deutschland berühmt; aber mit der Berühmtheit stieg auch die Zahl der Gegner und der Neider, und von da an wurde das aufstrebende Talent in das Gewirre litterarischer Kämpfe hineingezogen, aus dem auch der gereifte Geist nie mehr ganz herauskam. Mitten unter diesen Kämpfen reiste Fichte wieder nach Zürich und vollzog dort seine eheliche Verbindung im Herbst 1793. „Hälfte meiner Seele," so schrieb er seiner Braut noch von der Reise, „wir wollen den unverbrüchlichen Bund der Tugend schließen, sobald wir uns wiedersehn; wir wollen Einer des Andern Stütze und Stab auf ihrem (sic) Wege sein, wir wollen uns erinnern und ermahnen, wenn eines von uns sich vergißt; denn . . . . ich habe mir fest vorgenommen, ein rechtschaffener Mann im ganzen Sinne des Wortes zu sein, und dazu werde ich Deine Unterstützung oft nöthig haben." — Die Trauung fand in Baden (Aargau) statt, und Lavater, der erst die Einsegnung vollziehn sollte, sie aber an J. G. Schultheß abtrat, erfreute das Brautpaar mit glückwünschenden Versen. Um diese Zeit machte Fichte auch Bekanntschaft mit dem Verfasser von „Lienhard und Gertrud", der damals, noch in der Verborgenheit zu Richterswyl lebend, über die ersten Versuche seiner Volkserziehung nachdachte. Pestalozzi und Fichte fanden gegenseitig Gefallen an einander, und blieben sich zeitlebens befreundet. Noch in spätern Jahren sprach es Fichte mit Begeisterung aus, daß in dem Pestalozzischen Erziehungssystem das wahre Heilmittel für die kranke Menschheit liege *). Fichte lebte nun erst zu Zürich in dem Hause seines Schwiegervaters in den glücklichsten Verhältnissen, und hier beschäftigten ihn nach außen die großen Welterschütterungen durch die Revolution, nach innen die weitere Durcharbeitung und Ausbildung seines Systems. Auf Lavaters Ansuchen entschloß er sich, öffentlich philosophische Vorträge für das Zürcherische Publicum zu halten, und Lavater selbst, so wenig er in den philosophischen Gedankengang des Mannes sich finden mochte, war einer der ersten und der eifrigsten Zuhörer. Es ist uns dieß wieder ein erfreulicher Beweis von jener Geistesfrische Lavaters, von jener höhern,

*) In den Reden an die deutsche Nation.

ächten Liberalität, welche damals Männer der verschiedensten Denkweise einander näher brachte, weil die Ahnung des Bessern, das von beiden Seiten erstrebt ward, und die Freude am Suchen stärker war, als das Mißbehagen, das man über die augenblicklichen Gegensätze empfand. Noch später, als Fichte bereits wegen des Atheismus verfolgt wurde, schrieb Lavater, aus dem Geiste der Fichte'schen Philosophie heraus, selbst an ihn folgende Verse:

„Unerreichbarer Denker! Dein Dasein beweist mir das Dasein
Eines ewigen Geistes, dem hohe Geister entstrahlen,
Könntest je du zweifeln, ich stellte dich selbst vor dich selbst nur,
Zeigte dir in dir selbst den Strahl des ewigen Geistes."

Aus den freundschaftlichen Umgebungen der Züricher Welt wurde Fichte hinweggenommen durch seine Berufung als Professor der Philosophie nach Jena. Die Frau blieb noch einige Zeit in Zürich zurück. Mit seinem Auftreten in Jena beginnt Fichte's öffentliche Wirksamkeit als Lehrer im höhern Sinne. Jena war damals der Mittelpunkt der neuern Wissenschaft; hier lebte und lehrte Schiller, dessen Bekanntschaft Fichte schon früher gemacht hatte und der mit ihm die Bewunderung des gefeierten Kant theilte; von hier aus trat er in Verbindung mit den Weimarern, mit Wieland, Göthe, Herder, und knüpfte dann noch weitere Bekanntschaften an, mit Jacobi, Humbold, den Gebrüdern Schlegel u. A. Nach Jena strömten aus allen Gegenden Jünglinge. Schweizer, Dänen, Kur- und Liefländer, Polen, Ungarn und Siebenbürgen, auch einige Franzosen saßen zu des deutschen Lehrers Füßen, um mit der Wissenschaftslehre, wie Fichte seine Philosophie nannte, gleichsam den innersten Geist und Kern der Wissenschaft in sich aufzunehmen. Fichte fühlte ganz das Große und Bedeutsame seiner Stellung als akademischer Lehrer. Ja er hat vielleicht zuerst seit den Tagen der Reformation wieder die rechte Aufgabe eines akademischen Lehrers gefaßt. Seine Wirksamkeit auf die Studirenden sollte nicht eine nur wissenschaftliche im gewöhnlichen Sinne des Wortes, nicht eine rein gelehrte sein, ein bloßes Buchstabenwerk, das man zur Noth auch schriftlich abthun kann. Er war keine Dictirmaschine, er kannte die Macht des lebendigen Wortes und des persönlichen Umgangs. Er wollte sittlich veredelnd, geistig anregend auf die akademische Jugend einwirken, den Beruf und die Bestimmung des

Gelehrten *) sie unter dem höchsten und edelsten Gesichtspunkt erfassen lehren, über das Gemeine und Alltägliche die Gemüther erheben und sie dem Idealen zuführen. Er wollte weniger in die Vergangenheit der alten Zeiten zurückführen, als eine schönere, eine kräftigere Zukunft bereiten mit prophetischer Begeisterung. In diesem Streben hat Fichte mit Schiller viel gemein. Dieselbe sittlich anregende, sittlich reinigende Kraft, die wir an Schillers Dichtungen anerkennen mußten, finden wir auch in Fichte's Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten und in ähnlichen Schriften, sowie in seinen Briefen wieder. Aber freilich war auch mit dieser sittlichen Idealität ein kühnes sich Hinwegsetzen über das Ueberlieferte und noch Bestehende, ein gewisser Trotz verbunden, der von der Jugend nur zu leicht für Aeußerung eines sittlichen Kraftgefühls genommen, von den besonnenern Männern aber mit einigem Mißtrauen betrachtet, ja von oben herab zu allen Zeiten nur um so übler gedeutet wurde. Ein Zeitgenosse und Verehrer Fichte's **) sagt es selbst: „Der Geist der Fichte'schen Philosophie ist ein stolzer und muthiger Geist, dem das Gebiet der menschlichen Erkenntniß an allen Ecken und Enden zu eng ist, der sich auf jedem Schritt, den er thut, neue Bahnen bricht, der mit der Sprache kämpft, um ihr Worte genug für die Fülle seiner Gedanken abzuringen, der uns nicht führt, sondern ergreift und fortreißt, und dessen Finger keinen Gegenstand berührt, ohne ihn zu zermalmen. . . Der Grundzug von Fichte's Charakter ist die höchste Ehrlichkeit. Ein solcher Charakter weiß gewöhnlich wenig von Delicatesse und Feinheit. . . Sein Vortrag rauscht daher wie ein Gewitter, das sich seines Feuers in einzelnen Schlägen entladet. Seine Phantasie ist nicht blühend, aber energisch und mächtig. Seine Bilder sind nicht reizend, aber sie sind kühn und groß. Er dringt in die innersten Tiefen seines Gegenstandes ein, und schaltet im Reiche der Begriffe mit einer Unbefangenheit umher, welche verräth, daß er in diesem unsichtbaren Lande nicht nur wohnt, sondern herrscht."

Ueber die Wirkung, die Fichte's Vorträge unter den Jünglingen hervorbrachten, sagt uns derselbe Beobachter ***): „An Fichte wird

---

*) Siehe seine Schrift über die Bestimmung des Gelehrten.

**) Forberg, Fragmente aus meinen Papieren. Jena 1796. Bei Fichte's Leben I. S. 295. 296.

***) S. 295 ebend.

geglaubt, wie niemals an (seinen Vorgänger) Reinhold *) geglaubt worden. Man versteht ihn freilich noch ungleich weniger, aber glaubt dafür auch desto hartnäckiger. Ich und Nicht-Ich (die Schlagworte der Fichte'schen Philosophie) sind jetzt das Symbol der Philosophen von gestern, wie es ehmals (zur Kantisch-Reinholdischen Zeit) Stoff und Form waren. . . . Fichte ist gesonnen, durch seine Philosophie auf die Welt zu wirken. Der Hang zu unruhiger Thätigkeit, der in der Brust jedes edeln Jünglings wohnt, wird von ihm sorgfältig genährt und gepflegt, damit er zu seiner Zeit Früchte bringe. Er schärft bei jeder Gelegenheit ein, daß Handeln! Handeln! die Bestimmung des Menschen sei, wobei nur zu fürchten steht, daß die Majorität der Jünglinge, die dieß zu Herzen nehmen, eine Aufforderung zum Handeln für nichts Besseres, als für eine Aufforderung zum Zerstören ansehn dürfte. Und überdem ist der Satz falsch. Der Mensch ist nicht bestimmt, zu handeln; kann er nicht handeln, ohne ungerecht zu handeln, so soll er müßig bleiben." — So weit jener Beobachter. Nehmen wir dazu, was Fichte von sich selbst sagt. „Der Hauptendzweck meines Lebens", schrieb er **) noch als Verlobter an seine Braut, „ist der, mir jede Art von (nicht wissenschaftlicher, ich merke darin viel Eitles, sondern von) Charakterbildung zu geben, die mir das Schicksal nur irgend erlaubt. Ich forsche dem Gange der Vorsehung in meinem Leben nach, und finde, daß eben dieß auch wohl der Plan der Vorsehung mit mir sein könnte, und ich habe im Ganzen gefunden, daß durch alle Vorfälle meines Lebens mein Charakter immer bestimmter geworden ist. . . . Ich habe zu wenig Talent, mich zu pliiren, Leute, die mir zuwider sind, zu behandeln; kann nur mit braven Leuten zurecht kommen, bin zu offen und tauge

*) Reinhold bildet in der Geschichte der neuern Philosophie den Uebergang von Kant zu Fichte. Vgl. über ihn seines Sohnes (Ernst Reinhold) Geschichte der Phil. Bd. II. Abth. 2. S. 140. — Merkwürdig ist für unsern geschichtlichen Zweck, daß Reinhold aus der katholischen Kirche hervorging, aber durch die Philosophie den Weg in den Protestantismus nahm, wie denn überhaupt die Entwicklung der neuern Philosophie bis auf Schelling dem Protestantismus angehört, und erst von da an sich eine katholische Speculation neben die protestantische hinpflanzt. Reinhold war übrigens ein solcher enthusiastischer Verehrer Kants, daß er behauptete, „nach hundert Jahren werde dieser die Reputation von Jesus Christus haben"! vgl. Schillers u. Körners Briefw. Bd. I. S. 162.

**) Biographie. S. 73.

an keinen Hof. . . Ich habe zu einem Gelehrten von Metier so wenig Geschick als möglich; ich will nicht blos denken, ich will handeln; ich mag am wenigsten über des Kaisers Bart denken. . . Glück ist es nicht, was ich suche, ich weiß, ich werde es nie finden. Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfniß, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das, außer mir zu wirken. Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir."

So finden wir denn nach dem Zeugniß Anderer und dem eignen Zeugniß Fichte's, daß er vor Allem nicht sowohl auf's Denken, als auf's Handeln ausging, und wir möchten daher auch von ihm eine Philosophie erwarten, die unmittelbar auf's Handeln treibt. Aber wir würden uns sehr täuschen, wenn wir von ihm eine sogenannte praktische, d. h. gemeinverständliche, Lebensphilosophie erwarteten. An solchen praktischen Lebensphilosophien fehlte es jener Zeit nicht. Aber von diesen war grade die Fichte'sche am allerentferntesten. Was Fichte „Handeln" nennt, ist eben nicht ein Handeln nach der Weise eines Campe, eine industrielle Betriebsamkeit, auch nicht das stille Wirken philanthropischer Gemeinnützigkeit; es ist ein Handeln, das bestimmend auf Andere einwirken, der Welt eine neue Richtung, einen neuen Impuls geben soll, ein umgestaltendes, ein reformatorisches, wohl gar ein revolutionäres Handeln; nur auch dieß wieder nicht ins Blinde und auf's Gerathewohl hin, ein bloßes Agitiren, sondern vielmehr ein Handeln aus der innigsten Ueberzeugung und aus dem Bewußtsein der höchsten persönlichen Freiheit heraus: und dieses Bewußtsein selbst hing gerade wieder auf's Innigste zusammen mit Fichte's Philosophie. Diese war nicht eine Frucht müßigen Denkens, sie drang sich ihm auf im Ringen nach Wahrheit. So abstract und unpopulär daher diese Philosophie auch lauten mag für solche, die der speculativen Kunstsprache nicht gewohnt sind, so sehr war sie bei Fichte eine Frucht des edelsten und kräftigsten sittlichen Strebens; bis in das Innerste war sie mit seinem heroischen, ich möchte sagen titanischen Charakter verwurzelt. Das machte sie gerade der Jugend so zugänglich, auch wo sie nur halb verstand, nur ahnte und staunte. Dieß fühlten aber auch die Gegner. Sie wußten das Revolutionäre, das in Fichte's Denkweise lag und das wie ein elektrischer Funke in die Gemüther der Jugend geworfen wurde, gut herauszufühlen, und es war wohl eine ganz

richtige Vermuthung Fichte's, wenn er meinte, daß es nicht sowohl sein Atheismus sei, der den Leuten bange mache, als sein Demokratismus, der grade in jener Zeit der politischen Aufregung im Nachbarlande als doppelt gefährlich erschien. Da aber beides bei ihm, sein Theoretisches und sein Praktisches, auf's Innigste verwachsen war, da seine ungewöhnlichen Gedanken auch auf ungewöhnliche Thaten abzielten, so war es natürlich, wenn man auch Eins in und mit dem Andern ins Auge faßte. Ehe wir nun sehn, wie und warum gegen ihn die schwere Anklage des Atheismus erhoben wurde, werden wir uns in der nächsten Stunde, soweit es die Natur dieser Vorträge gestattet, ein Bild von seiner Philosophie zu machen haben.

Zum Schlusse der heutigen theile ich nur noch Einiges aus Fichte's Briefen an seine Frau mit, die uns beweisen, in welchem Ansehn er bei den Studirenden stand, wie hoch er selbst sich stellte, wie keck er über die Verhältnisse absprach, und wie fest er, trotz seiner Gegner, bei der Regierung zu stehen glaubte, während freilich bald darauf es anders wurde. „Verwichenen Freitag", schreibt er den 26. Mai 1794 *), „hielt ich meine erste Vorlesung. Das größte Auditorium in Jena war zu enge; die ganze Hausflur, der Hof stand voll, auf Tischen und Bänken standen sie über einander **). . . Es ist wahr, daß die Studirenden ein allgemeines Vorurtheil für mich hatten, das ich durch meine persönliche Gegenwart gewiß nicht zerstört habe. Mein Vortrag ist, so viel ich gehört habe, mit allgemeinem Beifall aufgenommen worden. Ich bin, wenn ich persönlich mit ihnen zu thun habe, sehr freundschaftlich gefällig, setze mich mit ihnen ganz auf denselben Fuß, und das gewinnt. . . Sehr angenehm sind meine Aussichten mit meinen Collegen; ich kann jetzt überzeugter sagen, daß alles mich mit offenen Armen empfangen hat, und daß sehr viele würdige Männer nach meinem besondern Umgang streben. . . Ich halte mich in einer gewissen Unbefangenheit, bin mit allen Leuten gut, offen, freundlich." . . .

Weiterhin schreibt er: „Die Laufbahn ist gut eröffnet. Ansehen bei den Studenten und ein gewisser Wohlstand giebt auch Ansehen bei

*) Biographie. S. 282 ff.

**) So war es einst bei Melanchthon in Wittenberg gewesen.

den Professoren, Ministern u. s. w. — Der Herzog hat sich lange mit mir unterhalten — Göthe zeigt sich fortdauernd als meinen warmen Freund, und ich habe Ursache zu glauben, daß selbst der Herzog sich freuen würde, etwas für mich thun zu können.“ —

Dann weiterhin: „Hüte Dich, es zu glauben, wenn etwa in diesen Tagen nach Zürich sollte geschrieben werden, ich sei um meiner Lehre willen in Weimar zur Verantwortung gezogen worden, es sei mir untersagt worden, dieß und jenes zu schreiben... In ganz Deutschland bin ich jetzt das allgemeine Stichwort, und es werden allenthalben wunderliche Gerüchte von mir herumgeboten. Das aber ist recht schön, es beweiset, daß ich doch nicht so gar unmerkwürdig bin. Die Wahrheit meines Verhältnisses zu unsrer Regierung ist aber die, daß man unbeschränktes Vertrauen in meine Rechtschaffenheit und Klugheit setzt, mir ausdrücklich aufgetragen hat, ganz meiner Ueberzeugung nach zu lehren, und man mich gegen alle Beeinträchtigungen kräftig schützen wird.“

Und in einem weitern Briefe vom 21. Juli: „Ihr seht durch Eure Züricher Brillen die deutschen Fürsten wunderseltsam an. Was Eure Aristokraten thun würden, wenn sie die Macht dazu *hätten*, das traut ihr den unsrigen zu, weil sie die Macht *haben*. Der Unterschied ist nur, daß die unsrigen nicht völlig so dumm sind, wie die Eurigen. Es geht Euch wie jenem Kuhhirten-Jungen, welcher sich König zu sein wünschte, um sein Brot mit Syrup bestreichen zu können, so dick er wollte. Grade so urtheilen Eure Aristokraten, und Ihr Andern seht durch ihre Brillen... *Mir* soll Niemand etwas thun, dafür stehe ich in wenig Worten: ich gebe keine Blöße, *und ich habe Herz und Muth!*“

Eilfte Vorlesung.

Der Fichte'sche Idealismus. — Anklage auf Atheismus. — Fichte in Berlin. — Rückkehr zum religiösen Standpunkt. — Anweisung zum seligen Leben. — Fichte's letzte Tage und Tod.

Um die Fichte'sche Philosophie und ihren freilich nur vorübergehenden Einfluß auf die protestantische Kirche und Theologie so weit zu würdigen, als in der Aufgabe dieser Vorlesungen liegt, müssen wir an Kant anknüpfen, an welchen Fichte selbst mit der größten Begeisterung sich anschloß, bis er über seinen Meister hinaus ein System verkündete, das sogar in den wesentlichsten Bestimmungen mit dem Kantischen in Widerspruch trat und einen Bruch zwischen den philosophischen Schulen herbeiführte, der noch zur Stunde nicht geheilt ist. Ich muß indessen auch hier bevorworten, daß es nicht in meiner Absicht liegen kann, eine wissenschaftliche Darstellung des Fichte'schen Systems zu geben, so wenig als ich eine solche von Kant gegeben habe. Dieß muß der Geschichte der Philosophie überlassen bleiben, aus der wir nur das herübernehmen, was zu unserm Zwecke dient. Aber eben darum müssen wir auch darauf verzichten, ein Urtheil über die Fichte'sche Philosophie selbst fällen zu wollen; denn dazu wären wir nur berechtigt, wenn wir den Zusammenhang des Systems mit Fichte's Persönlichkeit und den innern organischen Zusammenhang der Lehre selbst zu überschauen im Stande wären. Wir reden nur vom Eindruck, den die Lehre in dem kirchlichen Bewußtsein hinterlassen, und von den Bewegungen, die sie hervorgerufen hat, und bilden uns also von ihr nur die Vorstellung, die nöthig ist, um einigermaßen jenen Eindruck und jene Bewegungen zu begreifen.

Wenn Kant davon ausgegangen war, daß die Erkenntniß des Menschen eine durch Raum und Zeit beschränkte sei und daß er von Gott und göttlichen Dingen mit der *reinen* Vernunft nichts zu erkennen vermöge, während er zur Entschädigung dafür Gott und Unsterblichkeit als Forderungen der *praktischen* Vernunft bezeichnet, vor allem aber die *Sittlichkeit*, wie sie der kategorische Imperativ verlangt, als das Wesentliche aller Religion voranstellte, so trat auch Fichte zunächst auf diesen *subjectiven* Standpunkt einer menschlich beschränkten und begrenzten Erkenntniß. Auch nach *ihm* erkennen wir sonach nicht die Dinge an sich *wie* sie sind, sondern nur wie sie *uns* nach unsrer einmaligen Beschaffenheit *erscheinen*. Allein wenn Kant dem Menschen gegenüber eine wirkliche Welt angenommen, und nur die Auffassung und Betrachtung derselben von der Einrichtung unsrer menschlichen Erkenntniß abhängig gemacht hatte, so ging Fichte in der Folge noch weiter darin, daß er die ganze Außenwelt selbst als ein Erzeugniß des menschlichen Geistes, als den Wiederschein (Reflex) der Gedankenbilder faßte, die in unserm Innern entweder bewußtlos oder mit Bewußtsein entstehn und sich bewegen. Ihm hatte nichts Realität als das *Ich*, oder das *Bewußtsein*, das er sich aber nicht als etwas Ruhendes, Träges, sondern als eine fortgesetzte *That*, als eine schöpferische Macht dachte. Dem gewöhnlichen schlichten Menschenverstande gegenüber, welcher einfach darauf besteht, es giebt eine Welt und eine Menge Dinge in ihr, die unsre Sinne wahrnehmen und von denen wir uns hinterher im Geist eine Vorstellung machen, behauptete er das Gegentheil: es giebt Vorstellungen, Bilder in uns, zu denen wir erst bewußtlos, und dann durch weiter fortgesetztes Denken gelangen. Der Mensch *schafft* sich erst in seinem Denken die Dinge, stellt sie sich vor, denkt sie vor sich hin, und insofern sind sie für ihn da. Erst bildet sich in dem Menschen das Bewußtsein oder mit Fichte's Worten: „*das Ich setzt sich selbst.*" Das ist die Urthat des Wissens. Daran reiht sich die zweite That unsers Bewußtseins, daß das Ich nämlich auch das zu denken vermag, was sich von ihm unterscheidet, was nicht Ich ist. „Das Ich setzt ein Nicht-Ich." Von diesem Nicht-Ich weiß aber der Mensch nur so viel, daß es der Gegensatz vom Ich ist. Es ist nichts für sich Seiendes, nichts wahrhaft Vorhandenes, Materielles, Substantielles, Stoffartiges, im Raume Ausgebreitetes. Vielmehr

was uns als Stoff oder als Materie erscheint, ist nur eine augenblickliche Hemmung unsers Denkens (gleichsam ein augenblickliches Gefrieren des Stroms). Auch das, was wir Geist nennen, ist nicht eine Substanz, etwas Begreifliches außer uns; daher vermied auch Fichte die Ausdrücke von Geist und Seele, weil man sich darunter leicht selbst wieder etwas Ungeistiges denkt, etwas Todtes, Stoffartiges oder Gespenstisches. Er zog sich lediglich auf das Ich zurück, das man sich aber, wie schon gesagt, nicht als ein ruhendes, daseiendes, als ein von außen die Eindrücke empfangendes, sondern als eine productive Macht, als ein beständig thätiges und schöpferisches Ich zu denken hat. Nach dem bisher Gesagten war es nun auch ganz folgerichtig, wenn dieser Idealismus, diese Philosophie des Ich, auch aus unsrer Vorstellung von Gott alles zu entfernen suchte, was an etwas Materielles, Substantielles erinnern konnte. Selbst der biblische Ausdruck: Gott ist ein Geist, war unserm Philosophen noch nicht fein und geistig genug, weil man sich auch unter einem Geiste leicht ein persönlich begrenztes, mithin beschränktes Wesen denken könne. „Gott ist," sagt daher Fichte, „kein Sein, sondern ein reines Handeln, gleichwie auch ich kein Sein, sondern ein reines Handeln bin. Gott hört auf, unendlich zu sein, sobald er zum Object eines Begriffs gemacht, sobald er bestimmt vorgestellt, begriffen werden soll. Jeder Begriff von Gott wird ein Abgott. Wenn wir alles dieß Gott Beschränkende, ihn in die Begreiflichkeit Herabziehende wegdenken, so bleibt uns eben ein ganz unbegreifliches Wesen, lauter Bewußtsein, Intelligenz, geistiges Leben (ohne alle weitere Bestimmung). So fand Fichte denn auch zur Bezeichnung Gottes am Ende wieder keinen andern Ausdruck, als das Ich, insofern es freilich nicht als ein beschränktes, persönliches, individuelles, sondern als ein über die Endlichkeit und Beschränkung hinausgehobenes absolutes Ich gefaßt wird. Er nannte es auch die sittliche Weltordnung. Man würde gewiß Fichte Unrecht thun, wenn man seine Lehre dahin umdeuten wollte, als ob er, Joh. Gottlieb Fichte, sich habe zu Gott machen wollen. Dagegen hat er auf's Feierlichste protestirt, und es gehört immer wenig Kunst, aber eine desto gehässigere Gesinnung dazu, solche Folgerungen ohne weitres aus Voraussetzungen zu ziehn, die man nicht in ihrem ganzen Zusammenhange versteht. Man könnte leicht mit größerm Rechte sagen,

Fichte habe wie Spinoza eher das Dasein der Welt geläugnet als das Dasein Gottes, er habe, um Gott recht geistig zu fassen, den Schein der Gottesläugnung auf sich geladen, eben weil er an den Schöpfer nichts wollte kommen lassen, was geschöpflicher Art ist und ihn in die Endlichkeit herabzieht. Dieses vergeistigende Bestreben kann sogar einen tiefern religiösen Grund haben, es weckt den denkenden Geist aus der Trägheit auf, der sich Gott nur allzu gern menschlich denkt, oder der eigentlich nichts denkt und gedankenlos Worte und Formeln nachspricht, über die er sich keine Rechenschaft zu geben im Stande ist. Fichte war nicht der Erste, der diesen geistigen Aufschwung versuchte. Mußten sich's doch schon frühere Denker gefallen lassen, und zwar sehr christliche Männer unter ihnen*), daß die Menge das, was sie als den Ausdruck einer nach würdigen Gottesideen ringenden Gesinnung hinstellten, sofort in die Alltäglichkeit herunterzog und es entweder absichtlich verdrehte oder auch absichtslos verunstaltete. Schon manchem wurde nachgeredet, er glaube keinen Gott, nur weil er sich Gott nicht so körperlich und handgreiflich dachte, wie die Menge. Gleichwohl liegt in dem Bestreben, wenn es auch aus edler Gesinnung hervorgehn kann, etwas Gefährliches; denn es kann dahin kommen, daß am Ende wirklich bei diesem Verdünnungs- und Vergeistigungsprocesse alles in Rauch aufgeht, und daß vor lauter Hineinschauen in die Sonne unser Auge sich mehr und mehr mit Finsterniß umhüllt. Wir sollen allerdings uns dessen bewußt werden, daß wir als Menschen Gott nur auf menschliche Weise erkennen, daß unsre Ausdrücke von ihm bildlich und nicht seinem Wesen entsprechend sind, aber wir sollen dann auch, eben weil wir Menschen und beschränkte Wesen sind, darum in Demuth uns der Sprache bedienen, die unsern Bedürfnissen angemessen ist und deren sich Gott selbst nicht geschämt hat, wenn er sich offenbarend zu uns herabließ. Die Philosophen, die den Menschen über sich selbst hinausführen wollen in eine Region, in der uns auch innerlich alle Sinne vergehen und wo wir keinen Fuß mehr zu fassen im Stande sind, mögen es daher auch verantworten, wenn sie, ohne den Eindruck zu berechnen, den es auf die Gemüther macht, eine Sprache

*) Man denke an Origenes und seine Gegner, oder an Joh. Scotus Erigena und die spätern Secten des Mittelalters.

reden, die bei ihrer Entfernung von der übrigen Menschensprache nothwendig Mißverständnissen ausgesetzt ist, und sie müssen sich dann auch den Gegenstoß gefallen lassen, den ihre kühn hingeworfene Rede hervorruft. Fichte war der Lehrer der akademischen Jugend. Zu seinen Füßen saßen auch solche Jünglinge, die berufen waren, den Gott des Evangeliums den christlichen Gemeinden zu verkündigen, einen Gott, der eben nur dann Schöpfer ist, wenn es auch Geschöpfe seiner Hand giebt, der eine Welt ins Dasein gerufen, nicht als eine Scheinwelt, sondern als eine wirkliche, reelle; eine Welt, in der die Sünde, das Elend, der Druck der Leiden nur zu sehr als Wirklichkeiten heraustreten, gegen die nicht die bloße Einbildung hilft, als seien sie nicht vorhanden, sondern die nur durch eine höhere Wirklichkeit, durch eine göttliche Thatsache, durch den Liebesact Gottes, wie er uns geschichtlich in der Erlösung durch Christum entgegentritt, aufgehoben werden kann. Und wenn nun diesen Jünglingen, die eine solche Lehre zu verkünden berufen waren, der Boden unter den Füßen weggezogen wurde, wenn ihnen von allem Religiösen nichts blieb, als ihr armseliges Ich, dessen sie sich erst nicht einmal in der energischen Weise bewußt wurden, wie Fichte des seinigen — mußte da nicht manche gerechte Bedenklichkeit sich auch bei solchen erheben, die sonst nicht gewohnt waren, die Freiheit der Forschung voreilig zu beschränken? Es trat jetzt schon die Verlegenheit ein, die seither sich öfter erneuert hat, und die allerdings in der zwiefachen Natur des Protestantismus gegründet ist, die Verlegenheit, ob man im Interesse der Wissenschaft der freien Forschung und der freien Verkündung des Erforschten unbedingt den Lauf lassen, oder ob man im Interesse der kirchlichen Gemeinschaft, zu der auch die Schwachen, die Unbefestigten und Unmündigen gehören, Beschränkungen soll eintreten lassen. Wir nennen es eine Verlegenheit, denn wir möchten selbst weder dem einen noch dem andern Verfahren unbedingt das Wort reden. Was an einem Orte auf Billigung Anspruch machen kann, kann am andern Tadel verdienen. Wo die Acten nicht geschlossen sind, kann man leicht der einen oder andern Partei zu viel thun. Man kann aus Vorliebe für das Wissen dem Glauben zu nahe treten und aus Eifer für den Glauben der Forschung hemmend in den Weg treten, und wenn schon bei einem durchaus redlichen Willen diese Verlegenheit groß ist, so wird die Sache

doppelt schlimm, wo Leidenschaft von der einen und der andern Seite im Spiel ist. Fast ist zu vermuthen, daß es so gewesen ist bei dem gegen Fichte erhobenen Proceß, der ihn mitten aus seiner glänzendsten Bahn herauswarf. Fichte wurde keines geringern Irrthums, als des Atheismus beschuldigt, und bis auf den heutigen Tag sind die Gelehrtesten noch nicht einig, ob man diesen allerdings oft gemißbrauchten Namen auf Fichte's System, wie es damals in der sogenannten Wissenschaftslehre heraustrat, anwenden dürfe oder nicht. Dazu kam aber noch, was Fichte selbst zu verstehen giebt, daß sein Demokratismus den Gegnern ebensosehr ein Dorn im Auge war, als sein Atheismus. Schon sein ungewöhnliches Auftreten, worin er sich über alle herkömmliche Sitte hinwegsetzte, verletzte manche. Er wählte sich den Sonntag, um moralische Vorlesungen für die Studierenden zu halten. Darin glaubte das Consistorium von Weimar, in welchem damals auch Herder saß, die versteckte Absicht zu erkennen, den öffentlichen Gottesdienst allmählig untergraben zu wollen, so sehr auch Fichte dagegen protestirte und sich dabei auf Gellerts Beispiel berief, dessen moralische Vorlesungen ebenfalls an einem Sonntag seien gehalten worden, und darauf, daß in Weimar ja auch das Theater am Sonntag geöffnet sei, warum nicht auch das philosophische Auditorium? Dieser Streit über das Lesen am Sonntag war indessen nur das Vorspiel zum größern Kampfe. Fichte gab eine Schrift heraus: über die Gründe unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, in welcher die moralische Weltordnung selbst als Gott bezeichnet und behauptet wurde, wir bedürften keines andern Gottes und könnten keinen andern fassen*). „Das Dasein aber dieses Gottes ist ein unzweifelhaftes, das Gewisseste was es giebt und der Grund aller andern Gewißheit, der Begriff von Gott als einer besondern Substanz hingegen ist unmöglich und widersprechend. Es ist erlaubt, dieß aufrichtig zu sagen, das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe." — An diese Aeußerungen mußte allerdings manches fromme Gemüth sich stoßen. Mochte sich Fichte mit der moralischen Weltordnung begnügen, der Gottesglaube des Christen, zwar auch ein Glaube „des freudigen Rechtthuns",

*) Biogr. II. S. 108.

aber zugleich der Glaube an einen wesenhaften und wirklichen Gott, erkannte sich in dieser philosophischen Theorie nicht wieder. Er wäre aber auch durch diese Theorie nicht gestürzt worden, wenn auch kein Verbot gegen sie ergangen wäre. Es erging indessen. Die Schrift, in welcher Fichte die Theorie von der göttlichen Weltordnung vorgetragen hatte, ward in Chursachsen mit Beschlag belegt, und von da aus ward nun auch der Weimarische Hof auf das Gefährliche der Fichte'schen Lehre aufmerksam gemacht, „als welche nicht nur mit der christlichen, sondern selbst mit der natürlichen Religion in offenbarem Widerstreit sei." „Da die Erfahrung," heißt es in dem Requisitionsschreiben vom 18. Dec. 1798, „genugsam lehrt, was für traurige Folgen aus der Duldung jener unseligen Bemühungen, den ohnehin überhand nehmenden Hang zum Unglauben noch weiter zu verbreiten, und die Begriffe von Gott und Religion aus dem Herzen der Menschen zu vertilgen*), für das allgemeine Beste und insonderheit auch für die Sicherheit der Staaten**) entstehen, so mag uns auch in Absicht auf unsere Lande nicht gleichgültig sein, wenn Lehrer in angrenzenden Landen sich öffentlich und ungescheut zu dergleichen gefährlichen Grundsätzen bekennen." Die Weimarische Regierung wurde sonach von dem chursächsischen Nachbar aufgefordert, den Verfasser des Aufsatzes „nach Befinden ernstlich bestrafen zu lassen, auch überhaupt nachdrückliche Verfügung zu treffen, damit dergleichen Unwesen auf der Universität Jena, auch Gymnasien und Schulen kräftiger Einhalt gethan werde"; wobei die Drohung angehängt war, daß Chursachsen im nicht entsprechenden Fall den Besuch der Universität Jena seinen Landeskindern verbieten würde. Aehnliche Aufforderungen zum Verbote der angeschuldigten Schriften gelangten auch an die andern protestantischen Höfe. Hannover entsprach dem An-

---

*) Confus genug wird hier freilich von Begriffen geredet, die man aus den Herzen vertilge. Begriffe vertilgt man nur aus dem Kopf, aber darum hängt an Begriffen nicht die Religion. Diese müßte man erst aus dem Herzen vertilgen können, was aber keiner menschlichen Philosophie gelingen wird. Allerdings kann auch das Herz irre werden, wo der Kopf schwindlicht oder wüste wird, aber da läßt sich wieder nicht mit Begriffen remediren, sondern die Erneuerung muß vom Grund des Herzens ausgehn, und das thut der Geist Gottes allein.

**) Hinc illae lacrimae.

an keinen Hof. . . Ich habe zu einem Gelehrten von Metier so wenig Geschick als möglich; ich will nicht blos denken, ich will handeln; ich mag am wenigsten über des Kaisers Bart denken. . . Glück ist es nicht, was ich suche, ich weiß, ich werde es nie finden. Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfniß, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das, außer mir zu wirken. Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ist mir."

So finden wir denn nach dem Zeugniß Anderer und dem eignen Zeugniß Fichte's, daß er vor Allem nicht sowohl auf's Denken, als auf's Handeln ausging, und wir möchten daher auch von ihm eine Philosophie erwarten, die unmittelbar auf's Handeln treibt. Aber wir würden uns sehr täuschen, wenn wir von ihm eine sogenannte praktische, d. h. gemeinverständliche, Lebensphilosophie erwarteten. An solchen praktischen Lebensphilosophien fehlte es jener Zeit nicht. Aber von diesen war grade die Fichte'sche am allerentferntesten. Was Fichte „Handeln" nennt, ist eben nicht ein Handeln nach der Weise eines Campe, eine industrielle Betriebsamkeit, auch nicht das stille Wirken philanthropischer Gemeinnützigkeit; es ist ein Handeln, das bestimmend auf Andere einwirken, der Welt eine neue Richtung, einen neuen Impuls geben soll, ein umgestaltendes, ein reformatorisches, wohl gar ein revolutionäres Handeln; nur auch dieß wieder nicht ins Blinde und auf's Gerathewohl hin, ein bloßes Agitiren, sondern vielmehr ein Handeln aus der innigsten Ueberzeugung und aus dem Bewußtsein der höchsten persönlichen Freiheit heraus: und dieses Bewußtsein selbst hing gerade wieder auf's Innigste zusammen mit Fichte's Philosophie. Diese war nicht eine Frucht müßigen Denkens, sie drang sich ihm auf im Ringen nach Wahrheit. So abstract und unpopulär daher diese Philosophie auch lauten mag für solche, die der speculativen Kunstsprache nicht gewohnt sind, so sehr war sie bei Fichte eine Frucht des edelsten und kräftigsten sittlichen Strebens; bis in das Innerste war sie mit seinem heroischen, ich möchte sagen titanischen Charakter verwurzelt. Das machte sie gerade der Jugend so zugänglich, auch wo sie nur halb verstand, nur ahnte und staunte. Dieß fühlten aber auch die Gegner. Sie wußten das Revolutionäre, das in Fichte's Denkweise lag und das wie ein elektrischer Funke in die Gemüther der Jugend geworfen wurde, gut herauszufühlen, und es war wohl eine ganz

richtige Vermuthung Fichte's, wenn er meinte, daß es nicht sowohl sein Atheismus sei, der den Leuten bange mache, als sein Demokratismus, der grade in jener Zeit der politischen Aufregung im Nachbarlande als doppelt gefährlich erschien. Da aber beides bei ihm, sein Theoretisches und sein Praktisches, auf's Innigste verwachsen war, da seine ungewöhnlichen Gedanken auch auf ungewöhnliche Thaten abzielten, so war es natürlich, wenn man auch Eins in und mit dem Andern ins Auge faßte. Ehe wir nun sehn, wie und warum gegen ihn die schwere Anklage des Atheismus erhoben wurde, werden wir uns in der nächsten Stunde, soweit es die Natur dieser Vorträge gestattet, ein Bild von seiner Philosophie zu machen haben.

Zum Schlusse der heutigen theile ich nur noch Einiges aus Fichte's Briefen an seine Frau mit, die uns beweisen, in welchem Ansehn er bei den Studirenden stand, wie hoch er selbst sich stellte, wie keck er über die Verhältnisse absprach, und wie fest er, trotz seiner Gegner, bei der Regierung zu stehen glaubte, während freilich bald darauf es anders wurde. „Verwichenen Freitag", schreibt er den 26. Mai 1794 *), „hielt ich meine erste Vorlesung. Das größte Auditorium in Jena war zu enge; die ganze Hausflur, der Hof stand voll, auf Tischen und Bänken standen sie über einander **)... Es ist wahr, daß die Studirenden ein allgemeines Vorurtheil für mich hatten, das ich durch meine persönliche Gegenwart gewiß nicht zerstört habe. Mein Vortrag ist, so viel ich gehört habe, mit allgemeinem Beifall aufgenommen worden. Ich bin, wenn ich persönlich mit ihnen zu thun habe, sehr freundschaftlich gefällig, setze mich mit ihnen ganz auf denselben Fuß, und das gewinnt... Sehr angenehm sind meine Aussichten mit meinen Collegen; ich kann jetzt überzeugter sagen, daß alles mich mit offenen Armen empfangen hat, und daß sehr viele würdige Männer nach meinem besondern Umgang streben... Ich halte mich in einer gewissen Unbefangenheit, bin mit allen Leuten gut, offen, freundlich."...

Weiterhin schreibt er: „Die Laufbahn ist gut eröffnet. Ansehen bei den Studenten und ein gewisser Wohlstand giebt auch Ansehen bei

---

*) Biographie. S. 282 ff.

**) So war es einst bei Melanchthon in Wittenberg gewesen.

den Professoren, Ministern u. s. w. — Der Herzog hat sich lange mit mir unterhalten — Göthe zeigt sich fortdauernd als meinen warmen Freund, und ich habe Ursache zu glauben, daß selbst der Herzog sich freuen würde, etwas für mich thun zu können." —

Dann weiterhin: „Hüte Dich, es zu glauben, wenn etwa in diesen Tagen nach Zürich sollte geschrieben werden, ich sei um meiner Lehre willen in Weimar zur Verantwortung gezogen worden, es sei mir untersagt worden, dieß und jenes zu schreiben... In ganz Deutschland bin ich jetzt das allgemeine Stichwort, und es werden allenthalben wunderliche Gerüchte von mir herumgeboten. Das aber ist recht schön, es beweiset, daß ich doch nicht so gar unmerkwürdig bin. Die Wahrheit meines Verhältnisses zu unsrer Regierung ist aber die, daß man unbeschränktes Vertrauen in meine Rechtschaffenheit und Klugheit setzt, mir ausdrücklich aufgetragen hat, ganz meiner Ueberzeugung nach zu lehren, und man mich gegen alle Beeinträchtigungen kräftig schützen wird."

Und in einem weitern Briefe vom 21. Juli: „Ihr seht durch Eure Züricher Brillen die deutschen Fürsten wunderseltsam an. Was Eure Aristokraten thun würden, wenn sie die Macht dazu hätten, das traut ihr den unsrigen zu, weil sie die Macht haben. Der Unterschied ist nur, daß die unsrigen nicht völlig so dumm sind, wie die Eurigen. Es geht Euch wie jenem Kuhhirten-Jungen, welcher sich König zu sein wünschte, um sein Brot mit Syrup bestreichen zu können, so dick er wollte. Grade so urtheilen Eure Aristokraten, und Ihr Andern seht durch ihre Brillen... Mir soll Niemand etwas thun, dafür stehe ich in wenig Worten: ich gebe keine Blöße, und ich habe Herz und Muth!"

Eilfte Vorlesung.

Der Fichte'sche Idealismus. — Anklage auf Atheismus. — Fichte in Berlin. — Rückkehr zum religiösen Standpunkt. — Anweisung zum seligen Leben. — Fichte's letzte Tage und Tod.

Um die Fichte'sche Philosophie und ihren freilich nur vorübergehenden Einfluß auf die protestantische Kirche und Theologie so weit zu würdigen, als in der Aufgabe dieser Vorlesungen liegt, müssen wir an Kant anknüpfen, an welchen Fichte selbst mit der größten Begeisterung sich anschloß, bis er über seinen Meister hinaus ein System verkündete, das sogar in den wesentlichsten Bestimmungen mit dem Kantischen in Widerspruch trat und einen Bruch zwischen den philosophischen Schulen herbeiführte, der noch zur Stunde nicht geheilt ist. Ich muß indessen auch hier bevorworten, daß es nicht in meiner Absicht liegen kann, eine wissenschaftliche Darstellung des Fichte'schen Systems zu geben, so wenig als ich eine solche von Kant gegeben habe. Dieß muß der Geschichte der Philosophie überlassen bleiben, aus der wir nur das herübernehmen, was zu unserm Zwecke dient. Aber eben darum müssen wir auch darauf verzichten, ein Urtheil über die Fichte'sche Philosophie selbst fällen zu wollen; denn dazu wären wir nur berechtigt, wenn wir den Zusammenhang des Systems mit Fichte's Persönlichkeit und den innern organischen Zusammenhang der Lehre selbst zu überschauen im Stande wären. Wir reden nur vom Eindruck, den die Lehre in dem kirchlichen Bewußtsein hinterlassen, und von den Bewegungen, die sie hervorgerufen hat, und bilden uns also von ihr nur die Vorstellung, die nöthig ist, um einigermaßen jenen Eindruck und jene Bewegungen zu begreifen.

Wenn Kant davon ausgegangen war, daß die Erkenntniß des Menschen eine durch Raum und Zeit beschränkte sei und daß er von Gott und göttlichen Dingen mit der reinen Vernunft nichts zu erkennen vermöge, während er zur Entschädigung dafür Gott und Unsterblichkeit als Forderungen der praktischen Vernunft bezeichnet, vor allem aber die Sittlichkeit, wie sie der kategorische Imperativ verlangt, als das Wesentliche aller Religion voranstellte, so trat auch Fichte zunächst auf diesen subjectiven Standpunkt einer menschlich beschränkten und begrenzten Erkenntniß. Auch nach ihm erkennen wir sonach nicht die Dinge an sich wie sie sind, sondern nur wie sie uns nach unsrer einmaligen Beschaffenheit erscheinen. Allein wenn Kant dem Menschen gegenüber eine wirkliche Welt angenommen, und nur die Auffassung und Betrachtung derselben von der Einrichtung unsrer menschlichen Erkenntniß abhängig gemacht hatte, so ging Fichte in der Folge noch weiter darin, daß er die ganze Außenwelt selbst als ein Erzeugniß des menschlichen Geistes, als den Wiederschein (Reflex) der Gedankenbilder faßte, die in unserm Innern entweder bewußtlos oder mit Bewußtsein entstehn und sich bewegen. Ihm hatte nichts Realität als das Ich, oder das Bewußtsein, das er sich aber nicht als etwas Ruhendes, Träges, sondern als eine fortgesetzte That, als eine schöpferische Macht dachte. Dem gewöhnlichen schlichten Menschenverstande gegenüber, welcher einfach darauf besteht, es giebt eine Welt und eine Menge Dinge in ihr, die unsre Sinne wahrnehmen und von denen wir uns hinterher im Geist eine Vorstellung machen, behauptete er das Gegentheil: es giebt Vorstellungen, Bilder in uns, zu denen wir erst bewußtlos, und dann durch weiter fortgesetztes Denken gelangen. Der Mensch schafft sich erst in seinem Denken die Dinge, stellt sie sich vor, denkt sie vor sich hin, und insofern sind sie für ihn da. Erst bildet sich in dem Menschen das Bewußtsein oder mit Fichte's Worten: „das Ich setzt sich selbst.“ Das ist die Urthat des Wissens. Daran reiht sich die zweite That unsers Bewußtseins, daß das Ich nämlich auch das zu denken vermag, was sich von ihm unterscheidet, was nicht Ich ist. „Das Ich setzt ein Nicht-Ich.“ Von diesem Nicht-Ich weiß aber der Mensch nur so viel, daß es der Gegensatz vom Ich ist. Es ist nichts für sich Seiendes, nichts wahrhaft Vorhandenes, Materielles, Substantielles, Stoffartiges, im Raume Ausgebreitetes. Vielmehr

was uns als Stoff oder als Materie erscheint, ist nur eine augenblickliche Hemmung unsers Denkens (gleichsam ein augenblickliches Gefrieren des Stroms). Auch das, was wir Geist nennen, ist nicht eine Substanz, etwas Begreifliches außer uns; daher vermied auch Fichte die Ausdrücke von Geist und Seele, weil man sich darunter leicht selbst wieder etwas Ungeistiges denkt, etwas Todtes, Stoffartiges oder Gespenstisches. Er zog sich lediglich auf das Ich zurück, das man sich aber, wie schon gesagt, nicht als ein ruhendes, daseiendes, als ein von außen die Eindrücke empfangendes, sondern als eine productive Macht, als ein beständig thätiges und schöpferisches Ich zu denken hat. Nach dem bisher Gesagten war es nun auch ganz folgerichtig, wenn dieser Idealismus, diese Philosophie des Ich, auch aus unsrer Vorstellung von Gott alles zu entfernen suchte, was an etwas Materielles, Substantielles erinnern konnte. Selbst der biblische Ausdruck: Gott ist ein Geist, war unserm Philosophen noch nicht fein und geistig genug, weil man sich auch unter einem Geiste leicht ein persönlich begrenztes, mithin beschränktes Wesen denken könne. „Gott ist," sagt daher Fichte, „kein Sein, sondern ein reines Handeln, gleichwie auch ich kein Sein, sondern ein reines Handeln bin. Gott hört auf, unendlich zu sein, sobald er zum Object eines Begriffs gemacht, sobald er bestimmt vorgestellt, begriffen werden soll. Jeder Begriff von Gott wird ein Abgott. Wenn wir alles dieß Gott Beschränkende, ihn in die Begreiflichkeit Herabziehende wegdenken, so bleibt uns eben ein ganz unbegreifliches Wesen, lauter Bewußtsein, Intelligenz, geistiges Leben (ohne alle weitere Bestimmung). So fand Fichte denn auch zur Bezeichnung Gottes am Ende wieder keinen andern Ausdruck, als das Ich, insofern es freilich nicht als ein beschränktes, persönliches, individuelles, sondern als ein über die Endlichkeit und Beschränkung hinausgehobenes absolutes Ich gefaßt wird. Er nannte es auch die sittliche Weltordnung. Man würde gewiß Fichte Unrecht thun, wenn man seine Lehre dahin umdeuten wollte, als ob er, Joh. Gottlieb Fichte, sich habe zu Gott machen wollen. Dagegen hat er auf's Feierlichste protestirt, und es gehört immer wenig Kunst, aber eine desto gehässigere Gesinnung dazu, solche Folgerungen ohne weitres aus Voraussetzungen zu ziehn, die man nicht in ihrem ganzen Zusammenhange versteht. Man könnte leicht mit größerm Rechte sagen,

Fichte habe wie Spinoza eher das Dasein der Welt geläugnet als das Dasein Gottes, er habe, um Gott recht geistig zu fassen, den Schein der Gotteslängnung auf sich geladen, eben weil er an den Schöpfer nichts wollte kommen lassen, was geschöpflicher Art ist und ihn in die Endlichkeit herabzieht. Dieses vergeistigende Bestreben kann sogar einen tiefern religiösen Grund haben, es weckt den denkenden Geist aus der Trägheit auf, der sich Gott nur allzu gern menschlich denkt, oder der eigentlich nichts denkt und gedankenlos Worte und Formeln nachspricht, über die er sich keine Rechenschaft zu geben im Stande ist. Fichte war nicht der Erste, der diesen geistigen Aufschwung versuchte. Mußten sich's doch schon frühere Denker gefallen lassen, und zwar sehr christliche Männer unter ihnen*), daß die Menge das, was sie als den Ausdruck einer nach würdigen Gottesideen ringenden Gesinnung hinstellten, sofort in die Alltäglichkeit herunterzog und es entweder absichtlich verdrehte oder auch absichtslos verunstaltete. Schon manchem wurde nachgeredet, er glaube keinen Gott, nur weil er sich Gott nicht so körperlich und handgreiflich dachte, wie die Menge. Gleichwohl liegt in dem Bestreben, wenn es auch aus edler Gesinnung hervorgehn kann, etwas Gefährliches; denn es kann dahin kommen, daß am Ende wirklich bei diesem Verdünnungs- und Vergeistigungsprocesse alles in Rauch aufgeht, und daß vor lauter Hineinschauen in die Sonne unser Auge sich mehr und mehr mit Finsterniß umhüllt. Wir sollen allerdings uns dessen bewußt werden, daß wir als Menschen Gott nur auf menschliche Weise erkennen, daß unsre Ausdrücke von ihm bildlich und nicht seinem Wesen entsprechend sind, aber wir sollen dann auch, eben weil wir Menschen und beschränkte Wesen sind, darum in Demuth uns der Sprache bedienen, die unsern Bedürfnissen angemessen ist und deren sich Gott selbst nicht geschämt hat, wenn er sich offenbarend zu uns herabließ. Die Philosophen, die den Menschen über sich selbst hinausführen wollen in eine Region, in der uns auch innerlich alle Sinne vergehen und wo wir keinen Fuß mehr zu fassen im Stande sind, mögen es daher auch verantworten, wenn sie, ohne den Eindruck zu berechnen, den es auf die Gemüther macht, eine Sprache

*) Man denke an Origenes und seine Gegner, oder an Joh. Scotus Erigena und die spätern Secten des Mittelalters.

reden, die bei ihrer Entfernung von der übrigen Menschensprache nothwendig Mißverständnissen ausgesetzt ist, und sie müssen sich dann auch den Gegenstoß gefallen lassen, den ihre kühn hingeworfene Rede hervorruft. Fichte war der Lehrer der akademischen Jugend. Zu seinen Füßen saßen auch solche Jünglinge, die berufen waren, den Gott des Evangeliums den christlichen Gemeinden zu verkündigen, einen Gott, der eben nur dann Schöpfer ist, wenn es auch Geschöpfe seiner Hand giebt, der eine Welt ins Dasein gerufen, nicht als eine Scheinwelt, sondern als eine wirkliche, reelle; eine Welt, in der die Sünde, das Elend, der Druck der Leiden nur zu sehr als Wirklichkeiten heraustreten, gegen die nicht die bloße Einbildung hilft, als seien sie nicht vorhanden, sondern die nur durch eine höhere Wirklichkeit, durch eine göttliche Thatsache, durch den Liebesact Gottes, wie er uns geschichtlich in der Erlösung durch Christum entgegentritt, aufgehoben werden kann. Und wenn nun diesen Jünglingen, die eine solche Lehre zu verkünden berufen waren, der Boden unter den Füßen weggezogen wurde, wenn ihnen von allem Religiösen nichts blieb, als ihr armseliges Ich, dessen sie sich erst nicht einmal in der energischen Weise bewußt wurden, wie Fichte des seinigen — mußte da nicht manche gerechte Bedenklichkeit sich auch bei solchen erheben, die sonst nicht gewohnt waren, die Freiheit der Forschung voreilig zu beschränken? Es trat jetzt schon die Verlegenheit ein, die seither sich öfter erneuert hat, und die allerdings in der zwiefachen Natur des Protestantismus gegründet ist, die Verlegenheit, ob man im Interesse der Wissenschaft der freien Forschung und der freien Verkündung des Erforschten unbedingt den Lauf lassen, oder ob man im Interesse der kirchlichen Gemeinschaft, zu der auch die Schwachen, die Unbefestigten und Unmündigen gehören, Beschränkungen soll eintreten lassen. Wir nennen es eine Verlegenheit, denn wir möchten selbst weder dem einen noch dem andern Verfahren unbedingt das Wort reden. Was an einem Orte auf Billigung Anspruch machen kann, kann am andern Tadel verdienen. Wo die Acten nicht geschlossen sind, kann man leicht der einen oder andern Partei zu viel thun. Man kann aus Vorliebe für das Wissen dem Glauben zu nahe treten und aus Eifer für den Glauben der Forschung hemmend in den Weg treten, und wenn schon bei einem durchaus redlichen Willen diese Verlegenheit groß ist, so wird die Sache

doppelt schlimm, wo Leidenschaft von der einen und der andern Seite im Spiel ist. Fast ist zu vermuthen, daß es so gewesen ist bei dem gegen Fichte erhobenen Proceß, der ihn mitten aus seiner glänzendsten Bahn herauswarf. Fichte wurde keines geringern Irrthums, als des Atheismus beschuldigt, und bis auf den heutigen Tag sind die Gelehrtesten noch nicht einig, ob man diesen allerdings oft gemißbrauchten Namen auf Fichte's System, wie es damals in der sogenannten Wissenschaftslehre heraustrat, anwenden dürfe oder nicht. Dazu kam aber noch, was Fichte selbst zu verstehen giebt, daß sein Demokratismus den Gegnern ebensosehr ein Dorn im Auge war, als sein Atheismus. Schon sein ungewöhnliches Auftreten, worin er sich über alle herkömmliche Sitte hinwegsetzte, verletzte manche. Er wählte sich den Sonntag, um moralische Vorlesungen für die Studierenden zu halten. Darin glaubte das Consistorium von Weimar, in welchem damals auch Herder saß, die versteckte Absicht zu erkennen, den öffentlichen Gottesdienst allmählig untergraben zu wollen, so sehr auch Fichte dagegen protestirte und sich dabei auf Gellerts Beispiel berief, dessen moralische Vorlesungen ebenfalls an einem Sonntag seien gehalten worden, und darauf, daß in Weimar ja auch das Theater am Sonntag geöffnet sei, warum nicht auch das philosophische Auditorium? Dieser Streit über das Lesen am Sonntag war indessen nur das Vorspiel zum größern Kampfe. Fichte gab eine Schrift heraus: über die Gründe unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, in welcher die moralische Weltordnung selbst als Gott bezeichnet und behauptet wurde, wir bedürften keines andern Gottes und könnten keinen andern fassen*). „Das Dasein aber dieses Gottes ist ein unzweifelhaftes, das Gewissete was es giebt und der Grund aller andern Gewißheit, der Begriff von Gott als einer besondern Substanz hingegen ist unmöglich und widersprechend. Es ist erlaubt, dieß aufrichtig zu sagen, das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe.“ — An diese Aeußerungen mußte allerdings manches fromme Gemüth sich stoßen. Mochte sich Fichte mit der moralischen Weltordnung begnügen, der Gottesglaube des Christen, zwar auch ein Glaube „des freudigen Rechtthuns“,

*) Biogr. II. S. 108.

aber zugleich der Glaube an einen wesenhaften und wirklichen Gott, erkannte sich in dieser philosophischen Theorie nicht wieder. Er wäre aber auch durch diese Theorie nicht gestürzt worden, wenn auch kein Verbot gegen sie ergangen wäre. Es erging indessen. Die Schrift, in welcher Fichte die Theorie von der göttlichen Weltordnung vorgetragen hatte, ward in Chursachsen mit Beschlag belegt, und von da aus ward nun auch der Weimarische Hof auf das Gefährliche der Fichte'schen Lehre aufmerksam gemacht, „als welche nicht nur mit der christlichen, sondern selbst mit der natürlichen Religion in offenbarem Widerstreit sei." „Da die Erfahrung," heißt es in dem Requisitionsschreiben vom 18. Dec. 1798, „genugsam lehrt, was für traurige Folgen aus der Duldung jener unseligen Bemühungen, den ohnehin überhand nehmenden Hang zum Unglauben noch weiter zu verbreiten, und die Begriffe von Gott und Religion aus dem Herzen der Menschen zu vertilgen*), für das allgemeine Beste und insonderheit auch für die Sicherheit der Staaten**) entstehen, so mag uns auch in Absicht auf unsere Lande nicht gleichgültig sein, wenn Lehrer in angrenzenden Landen sich öffentlich und ungescheut zu dergleichen gefährlichen Grundsätzen bekennen." Die Weimarische Regierung wurde sonach von dem chursächsischen Nachbar aufgefordert, den Verfasser des Aufsatzes „nach Befinden ernstlich bestrafen zu lassen, auch überhaupt nachdrückliche Verfügung zu treffen, damit dergleichen Unwesen auf der Universität Jena, auch Gymnasien und Schulen kräftiger Einhalt gethan werde"; wobei die Drohung angehängt war, daß Chursachsen im nicht entsprechenden Fall den Besuch der Universität Jena seinen Landeskindern verbieten würde. Aehnliche Aufforderungen zum Verbote der angeschuldigten Schriften gelangten auch an die andern protestantischen Höfe. Hannover entsprach dem An-

---

*) Confus genug wird hier freilich von Begriffen geredet, die man aus den Herzen vertilge. Begriffe vertilgt man nur aus dem Kopf, aber darum hängt an Begriffen nicht die Religion. Diese müßte man erst aus dem Herzen vertilgen können, was aber keiner menschlichen Philosophie gelingen wird. Allerdings kann auch das Herz irre werden, wo der Kopf schwindlicht oder wüste wird, aber da läßt sich wieder nicht mit Begriffen remediren, sondern die Erneuerung muß vom Grund des Herzens ausgehn, und das thut der Geist Gottes allein.

**) Hinc illae lacrimae.

suchen, während Preußen, das doch zehn Jahre zuvor das scharfe Religionsedict erlassen hatte, die Sache von sich ablehnte. Ja Preußen war es, das den ersten Schimmer der Hoffnung in Fichte weckte, daß, wenn er aus den sächsischen Landen vertrieben werden sollte, er in seinen Staaten Zuflucht finden würde. Und dieß geschah nun wirklich; doch kam Fichte, nachdem er eine Appellation an das Publicum erlassen, der förmlichen Entsetzung zuvor, indem er seine Entlassung begehrte, die ihm ertheilt ward. Durch den preußischen Minister Dohm ermuthigt, fand sich Fichte in den ersten Tagen des Juli 1799 in Berlin ein, und als man den König (Friedrich Wilhelm III.) davon benachrichtigte, gab er die Antwort: „Ist Fichte ein so ruhiger Bürger, ist er so fern von allen gefährlichen Verbindungen, wie ich vernehme, so gestatte ich ihm gern den Aufenthalt in meinen Staaten. Ueber seine religiösen Grundsätze zu entscheiden, kommt dem Staate nicht zu." Ja nach Fichte's eignem Berichte an seine Gattin soll der König sogar gesagt haben: „Ist es wahr, daß er mit dem lieben Gott in Feindseligkeiten begriffen ist, so mag dieß der liebe Gott mit ihm abmachen, mir thut das nichts;" eine Aeußerungsweise, die ganz an Friedrich d. Gr. erinnern würde*). Genug, Fichte brachte, auf das königliche Wort gestützt, den Sommer und Herbst allein in Berlin zu, und holte auf den Winter auch seine Familie von Jena dahin ab. Die Briefe, die er während seines Alleinseins an seine Frau schrieb, tragen noch sehr die Spur der Gereiztheit über erlittenes Unrecht an sich. Für seine Charakteristik und seine damalige Stimmung merkwürdig ist unter anderm die Aeußerung: „Da ich nun einmal keine Demuth besitze, so muß ich wohl stolz sein, um etwas zu haben, um mich durch die Welt zu bringen." Sehr verschieden war der Eindruck, den Fichte's Appellation an das Publicum auf seine Freunde machte. Während ihn die einen mit Luthern zusammenstellten, dessen Schicksal er theile**), und auf die Legionen hinwiesen, die mit ihm für die Sache der Aufklärung streiten würden, so benutzten die andern die Gelegenheit, um Fichte in sich selbst hineinzuwei-

*) S. Biogr. II. S. 391. Wie groß auch der König Friedrich Wilhelm III. von Friedrich dem Großen dachte, ist aus Eylerts Biographie bekannt. S. 451. Schade, daß über die Anstellung von Fichte hier nichts Näheres gesagt wird.
**) Forberg an Fichte, Biogr. S. 413.

sen und ihn daran zu erinnern, wie sein Schicksal doch nicht ein so ganz unverschuldetes, sondern wie vielmehr die philosophische Intoleranz es sei, welche die politische als Gegenwirkung hervorgerufen habe. Zu diesen aufrichtigen und wohlmeinenden Freunden gehörte Lavater. Auch er verabscheute hier wie überall das Eingreifen der rohen physischen Gewalt in die Kämpfe der geistigen Mächte. „Wo Licht ist (so schrieb er noch den 12. Sept. 1795 an Fichte)*), da ist Widerstand von außen; wo Leben ist, da empört sich das minder Lebendige durch Menge und Coalition. Das erfahren wir Alle! Mit jedem Tage sehe ich klarer, daß innere Kraft äußere Macht gegen sich regt, daß positive Macht in immerwährendem Kampf ist mit natürlicher, reeller, innewohnender Kraft. Wie das Fleisch in uns dem Geiste widersteht, so widersteht die Welt (d. h. die Machtmenge) der Macht nicht achtender Geister. Ihre Lage und Ihre Philosophie, welch ein Contrast! O Lieber! durch welche Moräste von Contrasten müssen wir uns durcharbeiten!" — Wie er in jenem Gedichte den Vorwurf des Atheismus, den man Fichte machte, durch das Verweisen auf Fichte's Persönlichkeit ablenkte, haben wir schon gesehn**). — Nun aber, nachdem Fichte's Appellation erschienen war, schrieb ihm Lavater unterm 7. Febr. 1799 Folgendes: ... „Ihr Herz liebt die Wahrheit, wenn auch Ihr Verstand auf den meinigen, der dem Ihrigen nicht an die Fersen reicht, mit einer Art von Mitleiden herabsehen muß. Mein erstes Gefühl war Bedauern, daß man Sie dictatorisch angriff, daß man Sie über Ihre Meinungen nicht erst befragte, daß man nicht den Weg achtungsvoller Humanität betrat. Aber, darf ich es mit der gleichen Freimüthigkeit sagen, etwas mißbehaglich ward mir bei'm Lesen so mancher scharfen und bittern Stellen gegen Ihre Gegner. Glauben Sie nicht, Lieber! für Ihre Person und die gute Sache wär' es besser gewesen, wenn Sie dieselben etwas gutmüthiger behandelt, und ihren Absichten mehr Gerechtigkeit hätten widerfahren lassen? .... Wer ist (in gegenwärtiger Zeit) ohne allen Widerspruch die herrschende, und wer die unterdrückte Kirche! Offenbar ist es die herrschende Philosophie, durch welche die

*) Biographie S. 415.

**) Vergl. Vorlesung 10.

Kirche unterdrückt wird. Wodurch unterscheidet sich die herrschende philosophische Kirche von jeder gemeinen, orthodoxen oder hierarchischen Kirche? Gewiß nicht in Duldung und Schonung, gewiß nicht in Sanftmuth und Billigkeit gegen ihre kaum mehr sprechen dürfenden Gegner! Welche Bände von inhumanen Urtheilen, Prostitutionen, unwürdigen Verhöhnungen, unwürdigen Mißhandlungen könnte man zusammenfinden, um Belege davon darzulegen! Wie oft ist dieß den kritischen Philosophen schon zu Gemüthe geführt worden, und was hat es geholfen? Und — lassen Sie mich es frei gestehn — gerade Ihre Appellation ist von dieser Härte und Intoleranz gegen Andersdenkende nichts weniger als frei." — Und nun gestand ihm Lavater mit aller Offenheit, wie eben doch der Fichte'sche Gott nicht der des Christenthums sei, nicht der Gott, dessen die Menschheit grade jetzt bedürfe oder fähig sei. . . . „Es giebt (schreibt er) unter Millionen Menschen kaum Einen, der so über sich selbst hinausspringen und bei Ihrem Gott das Allergeringste denken oder auch nur empfinden kann. Und ein Gott, bei dem man nicht das Mindeste denken oder empfinden kann, ist nicht nur kein Gott, sondern für den, der dabei nichts denken und empfinden kann, ein absolutes Unding." — Fichte nahm diesen Brief Lavaters nicht sehr günstig auf. Er äußert sich darüber an den Philosophen Reinhold*): „Lavater hat auch an mich geschrieben. Jenes gemeinschaftliche Mißverständniß über die wahre Bedeutung der Philosophie abgerechnet, hat er auch noch einen Autoritätsglauben an Jesus, Paulus u. s. f. oder noch eigentlicher an seine Zürcher Bibeldolmetschung, der es mir unmöglich macht, seine Begriffe zu berichtigen. Ich habe ihm nur kurz geantwortet, daß er mich eben nicht verstände und ihm eine ausführlichere Antwort versprochen, welche ich ihm nunmehr wohl, bei meinem Ekel über diese ganze Materie, werde schuldig bleiben müssen." — Dieses Mißverhältniß, in welches sich der sogenannte wissenschaftliche Standpunkt zum gläubigen stellte, wurde von nun an immer größer in der protestantischen Christenheit, und wir leiden bis auf diesen Tag daran. Es ist als ob man sich absichtlich nicht verstehn und die Spannung und den Riß immer größer machen wollte, statt sie zu heilen.

---

*) Biogr. Bd. II. S. 275.

und doch ist es grade bei Fichte merkwürdig, wie er, eben als er am weitesten von dem christlichen Gemeinfühl sich entfernt hatte, demselben wieder näher geführt wurde. War es doch grade die Uebersiedlung nach Berlin, die auch in dem innern Leben Fichte's eine Krise vorbereitete. „Die tiefere Einkehr in sich selbst (sagt der jüngere Fichte von seinem Vater) *), die eigentliche Vollendung und letzte Reife in Lehre und Lebensansicht beginnt seit der Epoche, wo er abgekehrt von allem Getreibe herrschender oder sich bekämpfender Meinungen, und unbekümmert um fremden Beifall wie Verwerfung, nur mit seiner Selbstbildung sich beschäftigte. . . . Mildernd und manchen Gegensatz versöhnend ging später die religiöse Weltansicht in ihm auf, die er mit nicht minderer Zuversicht und Kraft umfaßte.“ Fichte selbst wünschte in der Folge jenen Streit nicht ungeschehen, weil er ihm die Veranlassung geworden, zum lebendigen Quell innerer Kräftigung durchzudringen. Eine Bekehrung im gewöhnlichen Sinne, d. h. eine gänzliche Rückkehr zur orthodoxen Kirchenlehre oder ein Aufgeben des speculativen Standpunktes und ein sich Zurückziehn auf das rein Erbauliche und Praktische darf man von einem Geiste, wie Fichte, nicht erwarten; noch viel weniger etwa ein Hinüberspringen von dem einen auf das andere Extrem oder eine plötzliche Aenderung der Sprache. Damit wäre auch wenig gewonnen gewesen, weder für Fichte, noch für die Wahrheit im Großen; denn so viel Gefahr auch die in Deutschland überhandnehmende speculative Richtung für das praktische Christenthum mit sich führte, so wollen wir doch nicht verkennen, daß sich in ihr eine Frische und Regsamkeit des Geistes kundgab, die auf eine Neubelebung der religiösen Ideen, auf eine dem gesammten religiösen Denken bevorstehende geistige Wiedergeburt hindeutete. „Der Gedanke an einen lebendigen Gott,“ sagt der jüngere Fichte **), „wie er den Menschen befreit von der Knechtschaft der Unvollkommenheit, wie er den Willen von der Tantalusarbeit eines endlosen Ringens erlöst, indem erkannt wird, wie vor ihm der gute Wille, Demuth und Liebe statt der That gilt, dieser einfache Gedanke, welcher der frühern Zeit im Glauben und Erleben einfach gegenwärtig war, lag der da-

*) in dessen Biogr. II. S. 409.
**) a. a. O. S. 411.

maligen Bildung durchaus fern. Sollte sie ihn aber wiederfinden, so bedurfte es dazu ebenso der Heiligung durch Wissenschaft und höhere Ausbildung, wie diese zuerst von dem Glauben losgerissen hatte." — Es ist also immerhin eine merkwürdige Wahrnehmung, daß grade der Idealismus Fichte's, der ihn an den Abgrund des Atheismus hinführte, dazu dienen mußte, der trocknen Verstandesansicht von den göttlichen Dingen gegenüber, auf die tiefern Grundideen des Christenthums, auf die Idee von der Hingabe des ganzen Gemüthes an Gott und von der Beseligung, die in der Gemeinschaft mit dem Ewigen schon in diesem Leben liegt, hinzuführen, und dem einseitigen moralischen Standpunkt, den man seit Kant eingenommen, einen wahrhaft religiösen, im tiefern Sinne des Wortes, entgegenzusetzen.

Nachdem Fichte schon in der Bestimmung des Menschen, die er mit dem Abschluß des alten Jahrhunderts in Berlin herausgab, auf die tiefere Bedeutung des Glaubens wieder hingewiesen*), nachdem er in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters die Bedeutung des Christenthums „als der einzig wahren Religion" in der Geschichte und die hohe Bedeutung des christlichen Staates hervorgehoben hatte**), suchte er besonders in seiner Anweisung zum seligen Leben oder der Religionslehre, einer Reihe von populären Vorlesungen, die er im J. 1806 zu Berlin hielt***), die Uebereinstimmung seiner nunmehrigen Philosophie mit den Grundsätzen des Christenthums nachzuweisen, und zwar faßte er letztres von einer ganz andern Seite als Kant. Wenn nämlich Kant und die Rationalisten das Wesentliche des Christenthums vorzüglich in die Moral, in die Erfüllung des Sittengebotes setzten, wenn sie demnach besonders diejenigen Parthien der heil. Schrift mit Vorliebe auszeichneten und ausbeuteten, in welchen die einzelnen Sittenvorschriften scharf gezeichnet hervortreten, also etwa die Bergpredigt und mehrere Gleichnißreden Jesu in den drei ersten Evangelien (während sie dem Johannes, der für sie ein Mystiker war, keinen Geschmack abgewinnen konnten),

*) im dritten Buch. (Das Ganze zerfällt ihm in Zweifel, Wissen und Glauben.) Vergl. besonders den schönen Schluß.

**) in der 13. Vorlesung. S. 409 ff.

***) Nur vorübergehend war Fichte's Wirksamkeit in Erlangen, 1805.

so warf sich nun Fichte grade auf das vierte Evangelium und erkannte in ihm die einzige wahre Quelle der ächten Christuslehre; freilich auch wieder einseitig und mit Verkennung der übrigen Schriftwahrheiten, die eben so gut zum Ganzen der christlichen Lehre und Geschichte gehören als Johannes.

„Nur mit Johannes," sagt Fichte *), „kann der Philosoph zusammenkommen, denn dieser allein hat Achtung für die Vernunft, und beruft sich auf den Beweis, den der Philosoph allein gelten läßt, den innern. So Jemand will den Willen dessen thun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, daß diese Lehre von Gott sei. . . Die andern Verkündiger des Christenthums bauen auf die äußere Beweisführung durch Wunder, welche für uns wenigstens nichts beweiset. Ferner enthält auch unter den Evangelisten Johannes allein das, was wir suchen und wollen, eine Religionslehre, dagegen das Beste, was die Uebrigen geben, ohne Ergänzung und Deutung durch den Johannes doch nicht mehr ist, als Moral, welche bei uns einen sehr untergeordneten Werth hat." Mit diesen letzten Worten sagte sich Fichte auf's Bestimmteste los von Kant und dem Kantischen Rationalismus und wandte sich der Mystik zu, der das innere bleibende Verhältniß zu Gott unendlich mehr gilt, als die zufällige und vorübergehende Aeußerung der Gesinnung in den äußern Verhältnissen des Lebens. Während er aber so den Johannes wieder zu Ehren brachte, konnte er sich, so wenig als die Rationalisten, ja vielleicht noch weniger als diese, in das paulinische Christenthum finden, er bezeichnet es auf die unbegreiflichste Weise als eine Ausartung des Christenthums **), und warum? weil eben Fichte bei aller Annäherung an das Christliche das Wesen der Sünde und den Gegensatz von Sünde und Erlösung, den eben Paulus so stark hervorhebt, gänzlich ignorirte und nur von einer über diesen Gegensatz sich in einem idealen Sprunge kühn hinwegsetzenden unmittelbaren Einigung mit Gott das Heil erwartete. „Das Christenthum (sagt er ***), im Widerspruch mit Paulus) ist kein Aussöhnungs- oder Entsündigungsmittel;

---

*) Anweisung zum seligen Leben. S. 155.

**) Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. S. 421.

***) Ebend. S. 420.

der Mensch kann mit der Gottheit sich nie entzweien, und inwiefern er sich mit derselben entzweit wähnt, ist er ein Nichts, das eben darum auch nicht sündigen kann, sondern um dessen Stirn sich blos der drückende Wahn von Sünde legt, um ihn zum wahren Gott zu führen." — Da hätte er nun freilich, wenn er auch auf Paulus nicht hören wollte, von seinem Johannes lernen können: So wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns (1 Joh. 1, 8). Er hielt sich aber mehr an die johanneischen Stellen, worin gesagt ist, daß der mit Gott Verbundne, der wahrhaft Lebende nicht mehr sündigt. Die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Christus und dem Vater, wie es besonders in dem johanneischen Evangelium hervortritt, galt ihm als der allgemeine Ausdruck des Verhältnisses, wie es überhaupt zwischen Gott und dem Menschen sein soll. Und das mit Recht. Nur nahm er das, was sein soll, und wozu sich der Mensch erst nach vielem Kampfe und durch den Anschluß an den Erlöser herausläutert (denn es ist ja noch nicht erschienen, was wir sein werden), als schon vorhanden an, und zeigte sich hierin wieder als Idealist, d. h. unpraktisch und unhistorisch. Gleichwohl mag es ein eigenes Interesse gewähren, in einer Zeit, die sich großentheils von den tiefern Grundwahrheiten des Christenthums abgekehrt hatte, einem Denker wie Fichte nachzugehn und zu sehn, wie er sich das Christenthum nach seiner Weise zurechtlegte, wie er mit seiner Sprache wieder in die christliche Sprache einlenkte, wie er, ohne von außen durch ein Machtgebot gezwungen zu sein, durch das er sich auch nie würde haben zwingen lassen, der ewigen Wahrheit die Ehre zu geben genöthigt wurde; und wenn auch manches noch von den Schulbegriffen beherrscht und in der Schulsprache ausgedrückt war, was Fichte für Christenthum ausgab, so werden wir doch hinfort von einer mildern Luft uns angeweht fühlen, als die war, die so scharf und schneidend aus der Wissenschaftslehre uns entgegenweht. Das einzig wahrhafte Sein, das sind die Hauptgedanken, die durch seine Religionslehre hindurchgehn, ist das Absolute oder Gott. Dieses absolute Sein aber ist nicht nur, es bleibt nicht in sich verborgen, es hat auch ein Dasein, d. h. eine Offenbarung, eine Aeußerung seiner selbst. Gott offenbart sich in uns, in unserm Bewußtsein, und nur die vielgespaltene, mannigfaltige Welt ist es, die

uns von Gott abzieht: wir aber sollen das ewig Eine zusammenfassen in einen großen Brennpunkt unsers geistigen Lebens. Dieß können wir religiös durch den Glauben, wissenschaftlich durch die Idee. Unser endliches Ich muß das absolute Ich glaubend und denkend in sich aufnehmen, und in dieser innigen Verbindung besteht eben die Seligkeit und das ewige Leben. Einfach und verständlich spricht sich Fichte darüber also aus*): „Willst du Gott schauen, wie er in sich selbst ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseit der Wolken, du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schauest ihn an; ergieb dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust." — Wenn wir vorhin bemerkten, daß Fichte die Moral als etwas Untergeordnetes bezeichnete, so meinte er damit jene Moral, die den Werth der Handlungen mehr nach ihrem äußern Umfang, nach ihrem Nutzen, den sie in der Welt stiften u. s. w., abschätzt. Dieser Nützlichkeitsmoral und dem Pharisäismus der Werkheiligkeit trat er mit Recht entgegen, und zeigte, vom wahrhaft protestantischen Standpunkt aus, wie alles auf die innere Gesinnung, mit der man handelt, und auf den Glauben ankomme, aus dem man's thue. Hier war er nicht so fern von Paulus, als er sich sonst von ihm zu entfernen scheint. „Die Religion," sagt er**), „ist nicht bloßes andächtiges Träumen, sie ist überhaupt nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von andern Geschäften, etwa in gewissen Tagen und Stunden, treiben könnte; sondern sie ist der innere Geist, der alles unser... Denken und Handeln durchdringt, und in sich eintaucht... Es kommt nicht auf die Sphäre an, in der man handelt... Wer auch nur einen niedern Beruf hat, dem wird selbst dieser niedere durch die Religion geheiligt, und erhält durch sie, wenn auch nicht das Materiale, dennoch die Form der höhern Moralität, zu welcher nichts mehr gehört, als daß man den Willen Gottes an uns und in uns erkenne und liebe. So Jemand in diesem Glauben sein Feld bestellt oder das unscheinbarste Handgewerbe mit Treue treibt, so ist dieser höher und seliger, als ob

*) Anweisung zum seligen Leben. S. 146.

**) Ebend. S. 150. Auch seine Aeußerungen über den freien Willen in den Reden an die deutsche Nation sind vollkommen paulinisch.

Jemand, falls dieß möglich wäre, ohne diesen Glauben die Menschheit auf Jahrtausende hinaus beglückseligte.“ Ganz ähnlich hatte schon Luther gesagt, daß die Magd, die die Gasse kehret, es im Glauben thun kann, — mithin auf eine Gott wohlgefällige Weise. Das ist die Moralität der Innerlichkeit, wie sie das Christenthum (im bestimmten Gegensatz gegen das antike Heidenthum) und wie sie in ihm vorzüglich der Protestantismus fordert, und hier finden wir Fichte auf dem rechten Boden. Nehmen wir dazu noch einige andere seiner Aeußerungen, die mit dem innersten Wesen des Evangeliums auf's Vollkommenste übereinstimmen: „Die Liebe ist höher, denn alle Vernunft*), sie ist selbst die Quelle der Vernunft und die Wurzel der Realität, die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit; . . . sie ist, wie überhaupt Quelle der Wahrheit und Gewißheit, ebenso auch die Quelle der vollendeten Wahrheit in dem wirklichen Menschen und seinem Leben.“ — „Das lebendige Leben ist die Liebe**), und hat und besitzt als Liebe das Geliebte, umfaßt und durchdrungen, verschmolzen und verflossen mit ihm, ewig die eine und dieselbe Liebe . . . Inwiefern der Mensch die Liebe ist — und dieß ist er in der Wurzel seines Lebens immer — bleibt er immer und ewig das Eine, Wahre, Unvergängliche, so wie Gott selbst . . . und es ist nicht eine kühne Metapher, sondern es ist buchstäbliche Wahrheit, was Johannes sagt: Wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm.“ — „Die Seligkeit***) selbst besteht in der Liebe und in der ewigen Befriedigung der Liebe und ist der Reflexion unzugänglich, der Begriff kann dieselbe nur negativ ausdrücken (nur sagen, was sie nicht ist). Positiv läßt sie sich nicht beschreiben, sondern nur unmittelbar fühlen. Unselig macht der Zweifel, der uns hierhin reißet und dorthin, die Ungewißheit, welche eine undurchdringliche Nacht, in der unser Fuß keinen sichern Pfad findet, vor uns her verbreitet. Der Religiöse ist der Möglichkeit des Zweifels und der Ungewißheit auf ewig entnommen. In jedem Augenblicke weiß er bestimmt, was er will und wollen soll; denn ihm strömt die innerste Wurzel seines Lebens, sein Wille, un-

---

*) Anweisung zum seligen Leben. S. 288.

**) Ebend. S. 291.

***) Ebend. S. 303.

verkennbar ewig fort, unmittelbar aus der Gottheit; ihr Wink ist untrüglich, und für das, was ihr Wink sei, hat er einen untrüglichen Blick. In jedem Augenblicke weiß er bestimmt, daß er in alle Ewigkeit wissen wird, was er wolle und solle, daß in alle Ewigkeit die in ihm aufgebrochene Quelle der göttlichen Liebe nicht versiegen, sondern unfehlbar ihn festhalten und ewig fortleiten werde. Sie ist die Wurzel seiner Existenz, sie ist ihm nun einmal klar aufgegangen und sein Auge ist mit inniger Liebe auf sie geheftet, wie könnte jene vertrocknen, wie könnte dieses wo anders hin sich wenden? Ihn befremdet nichts, was irgend um ihn herum vorgeht. Ob er es begreife oder nicht; daß es in der Welt Gottes ist, und daß in dieser nichts sein kann, das nicht zum Guten abzwecke, weiß er sicher. In ihm ist keine Furcht über die Zukunft, denn ihn führt das absolut Selige ewig fort derselben entgegen."

Fragen wir nun, wie dachte sich Fichte dieß alles durch das Christenthum vermittelt, so werden wir finden, daß die Person Jesu ihm eine ganz andere Bedeutung hat, als den Rationalisten. Nicht den Sittenlehrer sieht er in ihm, auch nicht das blos sittliche Beispiel. Nein, grade jenes Einssein mit Gott, wie Christus im Johannes es ausspricht, grade jenes wirkliche Einssein mit dem Vater, das die Rationalisten als eine metaphysische, für die Moral nichts abtragende Formel beseitigt wissen wollten, war ihm der Kern und Stern des Evangeliums. Eben darum schloß er sich so innig an Johannes an und an seine Lehre vom Fleisch gewordnen Logos, worin er die Fülle aller religiösen Erkenntniß erblickte. Wir würden aber uns sehr irren, wenn wir daraus schlössen, Fichte habe in der Lehre von Christo mit der alten orthodoxen Kirchenlehre zusammengestimmt. Was diese als eine einmalige geschichtliche Thatsache faßte, das faßte Fichte als ein sich ewig wiederholendes, in jedem religiösen Menschen sich ereignendes Factum. Christus war ihm nicht der Erlöser in dem alten Sinn, er war ihm nur der Repräsentant dessen, was immer noch geschieht. „Das ewige Wort wird zu allen Zeiten Fleisch *) in Jedem ohne Ausnahme, der seine Einheit mit Gott lebendig einsieht, und der wirklich und in der That sein ganzes individuelles Leben an das göttliche Leben in ihm hingiebt . . . ganz auf dieselbe Weise, wie in

*) Anweisung zum seligen Leben. S. 166.

Jesu Christo.“ Zwar gesteht Fichte zu, daß die Einsicht in diese absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen vor Jesu nicht vorhanden gewesen sei; aber dieß ist ihm für die Sache gleichgültig, eine bloße historische Beobachtung, auf die es nicht ankommt. „Ist Jemand mit Gott vereinigt,“ sagt er*), „so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen, und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen.“ Wir meinen aber doch, es liege viel daran, diesen Weg zu kennen, und Fichte selbst gesteht es ein **), daß alle die, die seit Jesu zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur durch ihn und vermittelst seiner dazu gekommen seien; ja, „bis ans Ende der Tage (dieß ist Fichte's ehrliches und offenes Bekenntniß) werden vor diesem Jesus von Nazareth alle Verständigen sich tief beugen, und alle, je mehr sie nur selbst sind, desto demüthiger die überschwängliche Herrlichkeit dieser großen Erscheinung anerkennen.“ Nur meint er nicht, daß Christus selbst auf diese Anerkennung den Werth lege, den die Kirche darauf legt. Aehnlich wie Herder meint auch er, falls Jesus (als menschliches Individuum) wieder in die Welt zurückkehrte, so würde er vollkommen zufrieden sein, wenn er nur das Christenthum in den Gemüthern der Menschen herrschend fände, ob man nun sein Verdienst dabei priese oder es überginge; „denn das ist in der That das Allergeringste,“ sagt er, „was von so einem Manne, der schon damals, als er lebte, nicht seine Ehre suchte, sondern die Ehre deß, der ihn gesandt hat, sich erwarten ließe.“ — Daß Christus nicht um seinetwillen diese Ehre suchte, darin hat Fichte vollkommen Recht, und auch wir glauben, daß ein lebendiges Christenthum, auch bei vielen dogmatischen Irrthümern über die Person Jesu, ja selbst bei theilweisem Verkennen der Persönlichkeit, besser sei, als das orthodoxeste Herr-Herr-Sagen ohne den rechten Geist und die rechte Gesinnung. Aber Christus und Christenthum, Person und Sache, Historisches und Metaphysisches lassen sich nun doch nicht so willkürlich trennen ***), wie es Fichte vorauszusetzen scheint, und so mußte sich

*) Anweisung zum seligen Leben. S. 173.

**) Ebend. S. 172.

***) Diese willkürliche Trennung gehört noch ganz dem Standpunkt des Kantischen Rationalismus an.

denn unwillkürlich die Liebe, die Fichte selbst so schön und begeistert als das Wesentliche aller Religion voranstellte, je mehr sie einmal wieder die Herrschaft über das Vorurtheil des Verstandes erlangt hatte, sich auch der Person zuwenden, von der sie stammte, und grade als persönliche Liebe, als Liebe zu Christo, eine um so innigere und fruchtbarere werden. Jedenfalls hat Fichte das Verdienst, auf das Innere der Religion hingewiesen und sie aus der Dienstbarkeit der bloßen Moral befreit zu haben. Wenn so viele, auch orthodoxe Christen das ewige Leben nur als ein künftiges und jenseitiges faßten, und wenn auch Kant den Glauben an Gott und Unsterblichkeit vorzüglich auf die Nothwendigkeit einer jenseitigen Vergeltung gegründet hatte, so setzte Fichte (und hierin ganz in Uebereinstimmung mit der Schrift) das ewige Leben darein, daß wir schon hier Gott erkennen, Gott lieben und mit ihm uns zu seliger Gemeinschaft verbunden wissen, und dieses In-Gott-leben war ihm schon in seiner frühern Zeit, ehe ihm die eigene Speculation über den Kopf gewachsen war, die sicherste Bürgschaft für die Zukunft, wie sie es ihm wieder in seinen spätern Jahren wurde. So hatte er bereits im Jahre 1790 von Leipzig aus an seine Braut geschrieben *): „Zu einer Wohnung der Gottheit ist unser Verstand zu enge, für diese ist nur unser Herz ein würdiges Haus. Das sicherste Mittel, sich von einem Leben nach dem Tode zu überzeugen, ist das: sein gegenwärtiges so zu führen, daß man es wünschen darf. Wer es fühlt, daß, wenn ein Gott ist, er gnädig auf ihn herabschauen müsse, den rühren keine Gründe gegen sein Dasein und er bedarf keiner dafür. Wer so viel für die Tugend aufgeopfert hat, daß er Entschädigungen in einem künftigen Leben zu erwarten hat **), der beweist nicht und glaubt nicht die Existenz eines solchen Lebens, er fühlt sie. Vereint, holde Gesellin! für diese Spanne Leben und für die Ewigkeiten, wollen wir uns in dieser Ueberzeugung nicht durch Gründe, sondern durch Handlungen bestärken." — Und so verschmäht er denn auch in der „Anweisung zum seligen Leben" die Aussichten auf ein verfeinertes sinnliches Wohlsein in einem andern Leben, weil sie auf Egoismus, auf persönlicher Selbstliebe beruhen. Die Liebe Gottes aber soll

*) Fichte's Leben. I. S. 123.

**) Hier schlägt allerdings noch der Kantianismus durch, aber schon gemildert durch das Hineinziehn des unmittelbaren Gefühls.

die Selbstliebe austilgen, sie allein das Herz erfüllen, und wo sie das Herz erfüllt, ist sie schon hier die Quelle der Seligkeit. Nicht auf die Umgebungen kommt es an, in denen wir hier oder dort leben; Gott, der schon heute ist, was er sein wird in alle Ewigkeit, der will uns durch sich beseligen, und so giebt es weder hier noch dort ein ewiges Leben außer ihm. Schon Fichte hat, wie nach ihm Schleiermacher, gezeigt, daß es auch einen unmoralischen und irreligiösen Unsterblichkeitsglauben geben kann, einen solchen, der nur sich jenseits sucht und nicht Gott. „Diese Denkart, auf die Form eines Gebetes gebracht, würde", sagt Fichte *), „sich also aussprechen: Herr, es geschehe nur mein Wille, und dieß zwar in der ganzen, eben deßwegen seligen Ewigkeit, und dafür sollst du auch den deinigen haben in dieser kurzen und mühseligen Zeitlichkeit; während der wahrhaft Fromme also betet: Herr, es geschehe nur dein Wille, so geschieht eben dadurch der meinige, denn ich habe gar keinen andern Willen als den, daß dein Wille geschehe." Wir werden später sehn, wie auch diese Gesinnung in eine Resignation des Stolzes ausarten konnte, die von der christlichen Ergebung sehr verschieden ist, und wie der an sich wahre Satz, daß das ewige Leben schon hier beginnen müsse, dahin verkehrt wurde, daß es nur als ein diesseitiges zu haben sei. — Der Schlaffheit der sittlich-religiösen Gesinnung gegenüber, in die allerdings ein großer Theil der Zeitgenossen versunken war, hatte indessen das Hinweisen auf die hohe Bedeutung des diesseitigen Lebens einen großen Werth, zumal wenn eine so mächtige Persönlichkeit, wie die Fichte's, den Eindruck verstärken half. Und nun kehren wir noch einen Augenblick zu dieser Persönlichkeit zurück.

Bei allem Schroffen und Eckigen, das uns an Fichte's Benehmen aufstoßen mag, wird man ihm den höhern Adel der Gesinnung nicht absprechen können. Fichte's Charakter zeigt sich uns als ein protestantischer **), reformatorischer, nicht nur auf dem Gebiete des Denkens, sondern vorzüglich auf dem des Lebens und der Sittlichkeit. Wie er

*) Anweisung zum seligen Leben. S. 248.

**) Seine Philosophie wurde von Friedr. Schlegel der durchgeführteste Protestantismus genannt; s. Biogr. S. 314. Und daß Fichte selbst an eine Fortentwicklung des Protestantismus glaubte, in der er sich als ein mächtiges Glied fühlte, s. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 412: „Die Weltrolle der Kirchenreformation ist noch keineswegs geschlossen."

als akademischer Lehrer den Rohheiten des Studentenlebens zu steuern und z. B. dem Zweikampf durch Errichtung von Ehrengerichten ein Ziel zu setzen bemüht war, so war er in den Zeiten politischer Bedrängniß einer der ersten mit, welche das gesunkene Nationalgefühl der Deutschen wieder zu heben und „Muth und Hoffnung in die Zerschlagenen zu bringen" suchten. Dahin zielten seine schönen Reden an die deutsche Nation, die er in den Wintermonaten des Jahres 1807—1808 im Akademiegebäude zu Berlin hielt, während seine Stimme oft von französischen Trommeln, die durch die Straße zogen, übertäubt wurde, und während allgemein bekannte Aufpasser im Auditorium erschienen *). Mehrmals lief sogar das Gerücht in der Stadt, er sei vom Feinde ergriffen und abgeführt. Weder in den Inhalt dieser Reden näher einzutreten, noch die thätige Theilnahme, die Fichte noch in seinen letzten Tagen an dem deutschen Befreiungskriege nahm, weiter zu verfolgen, ist hier unsers Orts. Wir wollten nur zur Vervollständigung seines Bildes darauf hinweisen. Das Hauptsächlichste hoffte auch Fichte von einer bessern Erziehung, welche nicht nur das Tugendgebot von außen an den Menschen bringt, sondern den Willen durch Liebe in ihm kräftigt. „Die Morgenröthe der neuen Welt", so ruft er unter anderm aus, „ist schon angebrochen und vergoldet schon die Spitzen der Berge, und bildet vor den Tag, der da kommen soll." — Fichte erlebte diesen ersehnten Tag der Freiheit nicht mehr. An der neu errichteten Universität Berlin konnte er nur noch kurze Zeit als Lehrer wirken. Schon im Frühling 1808, als er eben seine philosophischen Vorträge an derselben beginnen wollte, ward er von einer gefährlichen Krankheit befallen, von der er sich jedoch wieder erholte; später gab es manche Unterbrechungen durch die Vorbereitungen zum Kriege; indessen hatte er noch im Winterhalbjahre 1813 seine Vorlesungen wieder begonnen, als ihm im Jahre 1814 das Lazarethfieber seine Gattin auf's Krankenlager warf. Durch die christlich-fromme Treue, womit diese treffliche Frau, hauptsächlich auf ihres Gatten Antrieb, die kranken Krieger im Lazareth verpflegte, hatte sie sich die Krankheit zugezogen. Mit der größten Aufopferung und unter der äußersten Besorgniß widmete sich nun Fichte ihrer Pflege. Schon hatte er eines Abends von

*) Biographie. S. 529.

der bewußtlosen Kranken Abschied genommen, um in das Collegium zu gehn, hatte zwei Stunden hinter einander mit großer Selbstbeherrschung über die abstractesten Gegenstände gelesen, und war mit dem Gedanken zurückgekehrt, sie vielleicht todt anzutreffen, als sich eben eine wohlthätige Krise einstellte und die Aerzte zum ersten Mal wieder Hoffnung schöpften. Die Gattin ward gerettet, aber es kostete dafür dem Gatten das Leben. Schon am andern Tag fühlte Fichte bedeutendes Uebelbefinden, und bald konnte man sich über den Charakter der Krankheit nicht mehr täuschen. Noch traf ihn die Nachricht von Blüchers Rheinübergang und dem raschen Vordringen der Verbündeten in Frankreich. Dieß erhob seinen Geist noch einmal zu kühnen Hoffnungen, und die Freude darüber verflocht sich so mit den Fieberphantasien, daß er selbst am Kampfe theilzunehmen meinte — war doch sein ganzes Leben ein Kampf gewesen, mit dem Schwert des Geistes in der Hand! — Als sich aber kurz vor seinem Tode der Sohn mit Arznei nahete, gab er ihm die bedeutsame Antwort: „Laß das, ich bedarf keiner Arznei mehr, ich fühle, daß ich genesen bin!“ In der Nacht des 27. Januar 1814 starb Fichte im nicht ganz vollendeten 52. Lebensjahre, aber in ungeschwächter körperlicher und geistiger Kraft. Seine Gattin überlebte ihn noch fünf Jahre, und wurde, wie sie es verordnet, zu ihres Gatten Füßen beerdigt, auf dem Kirchhofe vor dem Oranienburger Thore zu Berlin. Ein hoher Obelisk bezeichnet die Stätte mit der Inschrift aus dem Propheten Daniel (12, 3.): „Die Lehrer werden leuchten wie des Himmels Glanz und die, so Viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich.“ — Wie weit die prophetischen Worte auf Fichte's philosophische Lehrthätigkeit sich anwenden lassen, hängt freilich von der Beurtheilung des sittlichen und religiösen Gehaltes seines Systems selbst ab. Dieses hatte, wie wir gesehen haben, verschiedene Stadien: zuerst erschien es nur als die consequente Fortsetzung von Kant; dann offenbarte es sich als vollendeter Idealismus, unheimlich und gespenstisch, umdüstert vom Argwohn des Atheismus; endlich aber wendete sich das untergehende Gestirn mit hellerm Glanze dem Christenthum zu, und wenngleich nicht in der Gestalt eines vollen, rückhaltlosen evangelischen Bekenntnisses, wie wir es schon bei andern christlichen Weisen gefunden haben, so doch in einer der christlichen Sphäre angehörigen philosophischen Denkweise. Und eben diese christliche

Gnosis konnte für den Einen und den Andern der Uebergang werden zum einfachern Glauben, zu jener Gerechtigkeit, von welcher der Prophet in der angeführten Stelle redet. Wenn aber, wie wir schon erinnert haben, Fichte nicht nur als philosophischer Schriftsteller und als Mann der Schule, sondern auch als Mann des Lebens zu würdigen ist, so möge auch noch das als ein erfreulicher Zug aus seinem Familienleben nachgeholt werden, daß in des berühmten Philosophen Hause jeder Tag, ohne Ausnahme, mit einer würdigen und feierlichen Abendandacht beschlossen wurde, an der auch das Gesinde theilzunehmen pflegte. Nachdem unter Begleitung des Claviers einige Verse aus einem Choral gesungen worden, nahm der Hausvater das Wort und sprach über eine Stelle aus dem neuen Testament, besonders aus seinem Lieblingsevangelisten Johannes. Bei diesen Vorträgen sah er es weniger auf moralische Nutzanwendungen und Lebensregeln, als überhaupt darauf ab, von dem Zerstreuten und Eiteln der gemeinen Lebensbeschäftigung den Geist zu reinigen und zum Unvergänglichen zu erheben. Welche wohlthätige Wirkung aber dieß auf die Familienglieder hatte und selbst auf die Fernstehenden, das bezeugt aus seiner Erfahrung der eigne Sohn Fichte's, dem wir die meisten Lebensnachrichten über den Vater verdanken.

Zwölfte Vorlesung.

Schelling und die Naturphilosophie. — Der Pantheismus und die Scheinorthodoxie. — F. H. Jacobi und die Religion des Gemüthes im Gegensatz gegen Orthodoxismus und Speculation.

Kant, Fichte und Schelling sind bekanntlich die Namen, an welche sich vor allen andern die Geschichte der neuern Philosophie anknüpft. Von Kant haben wir in einer frühern, von Fichte in den beiden letzten Stunden gehandelt. Noch bleibt uns Schelling übrig. Und hiermit stoßen wir das erste Mal auf eine Persönlichkeit, die sich noch unter den Lebenden befindet. Herder, Kant, Reinhard, Schiller, Pestalozzi, Hamann, Claudius, Kleuker, Fichte, die, je nachdem es der Zusammenhang unsrer Geschichte mit sich brachte, in bunter Reihe an unserm Blick vorübergegangen sind, sie alle haben das Zeitliche verlassen, und was sie geredet, gethan, geschrieben, liegt als ein für die Geschichte abgeschlossenes Vermächtniß offen vor uns. Nicht so bei Schelling, der grade jetzt die neuesten Ergebnisse seines Forschens mitzutheilen im Begriff ist *). Ich hatte mir nun gleich von Anfang vorgenommen, die noch Lebenden nicht

*) Vgl. dessen erste Vorlesung in Berlin (Stuttgart 1841.) und die von Dr. Paulus herausgegebenen Vorlesungen, 1843. (Die weitere Litteratur in Bruns' Repertorium 1845. Bd. I.) Ein treffendes Wort über Schellings Verhältniß zu seiner frühern Philosophie findet sich in Harthausens „Studien über Rußland". 1847. Bd. I. S. 83. Der gelehrte Pope Golubinski, um sein Urtheil über Schelling befragt, antwortete mit dem nationalen Sprichworte: „Von dem einen Ufer abgefahren und noch nicht am andern gelandet!"

mehr in den Kreis dieser Vorlesungen hineinzuziehn, und ich werde dieß auch, so weit es geht, beobachten. Indessen ganz durchführen läßt sich dieser Vorsatz nicht: denn nicht immer ist das Schicksal eines Mannes auch das seines Werkes, und wenn den Einen sein Werk überdauert und, wie dieß z. B. recht auffallend bei Hegel sich zeigte, erst nach seinem Tode bestimmend in die Geschichte eintritt, so überleben Andere auch wieder ihr Werk, und dieses gehört dann schon der Geschichte an, auch wenn die Urheber noch unter den Lebenden wandeln. Dieß gilt denn namentlich von der ältern Schellingschen Philosophie, auf die wir uns hier allein beschränken. Sie ist eine abgethane Sache, sie ist als ein von ihrem Urheber rein losgelöstes, in die Geschichte der Philosophie als ein bedeutendes Moment übergegangenes Gemeingut zu betrachten, über das selbst der Urheber nicht mehr ganz gebieten kann, wenn ihm auch freisteht, sich innerlich davon loszusagen. Das Schellingsche System, wie es, im Unterschied von dem Kantischen und Fichte'schen, unter dem Namen der Naturphilosophie oder der Philosophie des Absoluten, auch der Gleichheits- (Identitäts-) Philosophie, hervortrat, ist eine geschichtliche That, die sich so wenig aus der Geschichte der Wissenschaft tilgen läßt, als eine gewonnene Schlacht oder ein geschlossener Friede aus der politischen Geschichte. Und so wollen wir denn auch, um unserm Grundsatz, die Lebenden nicht zu berühren, so getreu als möglich zu bleiben, zwar von dem Schellingschen Systeme reden, ohne jedoch, wie wir sonst es vorziehen, die Persönlichkeit und das Biographische mit hineinzuziehen.

Bei dem Fichte'schen Idealismus konnte der denkende Geist nicht stehen bleiben. So wenig ein Mensch auf lange Zeit den Athem anhalten kann, ohne zu ersticken, so wenig konnte das Ich in dieser Zurückgezogenheit in sich selbst beharren. Die Realität einer Welt, das wirkliche Dasein einer Schöpfung außer uns, machte sich zu gewaltig geltend, als daß die Einbildung, dieß alles sei nur Einbildung, lange Stich halten konnte. Aber so wenig der Fichte'sche Idealismus auf die Länge sich halten konnte, ebensowenig konnte er ganz spurlos vorübergehn, und was er Wahres und Treffendes an sich hatte, nämlich die Verklärung der gemeinen Wirklichkeit durch die innere That des Geistes, blieb als Gewinn zurück; denn daß am Ende doch bei aller Wirklichkeit der Welt, bei allem Reichthum ihrer Formen, bei dem beständigen

Wechsel ihrer Erscheinungen, der Mensch es ist, der mit menschlichen Augen sie ansieht, während sie dem Thiere zur gestaltlosen Masse verschwimmt, daß allerdings unser Ich in der Welt sich widerspiegelt, so gut als die Welt in unserm Ich, ja daß wir erst es sind, die der Natur den Stempel des Göttlichen aufdrücken, dadurch, daß wir durch die Hülle des Sinnlichen den Kern des Uebersinnlichen ahnen, das sind geistige Erfahrungen, die sich nie wieder zurücknehmen lassen, und die dem Leben selbst erst den höhern Reiz verleihen, einer geist- und gedankenlosen Objectivität gegenüber, die in kräftiger Sinnlichkeit zwar, aber ohne allen höhern Schwung das Leben rein äußerlich faßt, ohne es in eine Beziehung zu unserm Innern zu setzen. Kehrte sich daher auch jetzt der aus dem idealistischen Traume erwachte Geist wieder der äußern Natur und ihren Erscheinungen zu, so war diese doch nicht mehr für ihn eine todte, nur von außen getriebene Maschine; er kannte jetzt eine geistig belebte Natur, eine Natur, in die nicht nur Gott etwa von Zeit zu Zeit eingreift, um ein Wunder zu thun, sondern eine Natur, in der Gott jeden Moment sich ausspricht, die er wesenhaft durchdringt, erfüllt und belebt. Mit einem Wort, Gott und Welt, Geist und Natur, das Leben außer uns und das Leben in uns und über uns sollten nicht mehr mit den festen Schranken eingedämmt und eins vom andern schlechthin gesondert erscheinen, wie früher, sondern sie sollten für unser Bewußtsein in eine lebendige Beziehung und Wechselwirkung gesetzt werden. Dieß war die Aufgabe der neuern Zeit, zu deren Lösung Schelling unstreitig das Meiste beigetragen hat. Wie Fichte erst an Kant sich angeschlossen, so schloß Schelling erst an Fichte sich an, den er noch in Jena selbst gehört hatte; aber bald stand er von jenem Idealismus ab, der die Welt nur als den Reflex (das Spiegelbild) unsers Geistes betrachtet. Nicht unser Auge ist es, aus dem die Welt hervorquillt, vielmehr ist es die Welt, die mit seelenvollen Augen uns anschaut, uns, in denen sie ihr eignes Wesen wiedererkennt, in denen sie, gleichsam auf sich selbst sich besinnend, sich zurechtfindet. Das Wesen der Natur ist der Geist selbst, wenn auch auf den niedern Stufen der Entwicklung noch ein schlummernder, träumender Geist, der aber immer weiter erwacht, bis er endlich im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst kommt. Natur und Geist sind somit nicht getrennte Dinge; sie sind nur die Pole eines

und desselben Lebens, das hier als ein bewegendes, dort als ein bewegtes, hier als ein schaffendes, dort als ein geschaffenes, hier als ein freies, dort als ein gebundenes erscheint. Was diesen einen großen Gesammtorganismus belebt und bewegt, ist die Weltseele, die in unsrer Seele, der Menschenseele, sich reflectirt. Der Mensch ist die Welt im Kleinen (Mikrokosmus). In ihm wiederholt sich die Welt, wie in ihm Gott als sich Gott erkennt, die Weltseele in der Menschenseele. — Diese freilich nur unverbundnen Sätze mögen hinreichen, um uns zu zeigen, wie überhaupt Schelling, im Gegensatz gegen die geistlose todte Naturbetrachtung, wie wir sie sowohl bei den Rationalisten als bei den Orthodoxen gefunden haben und wie sie überhaupt der frühern Zeit eigen war, eine lebendige, poetische Naturbetrachtung aufbrachte, voller Ahnungen und Beziehungen, die dem trocknen Verstande ein Räthsel sind und ewig ein Räthsel bleiben werden, während sie dem geistig bewegten Menschen sich immer wieder aufdringen. Hierin liegt das Verdienst dieser Philosophie. Dichter und Künstler werden mit ihr am leichtesten sich einigen. Auch die Naturforschung mag sich gern mit ihr befreunden, obwohl der besonnene Forscher sich nicht so leicht den Blick durch speculative Voraussetzungen wird einnehmen lassen, sondern stets eine solide Erfahrung und Beobachtung der Naturdichtung gegenüber geltend machen wird. Aber wie steht diese Philosophie zur Religion und zur Sittlichkeit? wie zum Christenthum? wie endlich zum Protestantismus? Das sind Fragen, die uns näher angehn, deren Entscheidung aber überaus schwierig ist. Auf der einen Seite scheint es auch für die Religion ein Gewinn, wenn an die Stelle eines blos über und außer der Welt stehenden Gottes ein inweltlicher Gott gesetzt wird, von dem wir nicht nur einmal geschaffen, von dem wir nicht nur von obenher beaufsichtigt sind, sondern in dem wir leben, weben und sind. Es kann auch für unsern religiösen Menschen Stimmungen geben, in denen es uns überaus wohlthut, uns auch mitten in dieser sichtbaren Welt, die uns umgiebt, so nahe am Herzen Gottes zu fühlen, daß unser eignes Leben uns nur wie ein Pulsschlag der großen alles bewegenden Weltseele erscheint, daß wir uns wie der Tropfen im Meere in diesem Ein und All verlieren und nichts Sehnlicheres wünschen, als darin aufgelöst zu werden. Aber diese Stimmungen sind doch, wenn wir sie genauer betrachten,

eher poetisch als religiös, es sind nicht die Stimmungen, welche das Christenthum, welche die Bibel des alten und neuen Testaments zunächst in uns nährt; denn lehrt uns auch die Bibel einen Gott kennen, der keinem von uns fern ist, so tritt doch der Unterschied zwischen Gott und Welt, zwischen Schöpfer und Geschöpf auf's Klarste hervor, und eben das Gefühl der Heiligkeit Gottes, das durch das Gefühl des Abstandes zwischen dem Ewigen und den endlichen Geschöpfen genährt wird, läßt jene natürliche Vertraulichkeit nicht aufkommen, wonach wir uns ohne weiteres als die Gedanken Gottes, als die Strahlen seiner Herrlichkeit, als der Odem seines Wesens erscheinen. Mit einem Wort, was eben doch mit der christlichen Denkweise sich nicht auf die Dauer zu einigen vermag, das ist der zu verschiednen Zeiten auch in der christlichen Welt wieder zur Erscheinung gekommene und durch die Naturphilosophie noch bestimmter ausgeprägte Pantheismus, die Lehre von dem All-Einen, das bald als Gott, bald als Welt gefaßt wird, und eben darum es zu keiner wahren Anbetung Gottes bringt, sondern in jener poetischen Naturbegeisterung aufgeht, welche die Grundlage der heidnischen Culte bildet. Hören wir darüber das Zeugniß eines berühmten deutschen Theologen, der selbst eine Zeitlang dem Schellingschen System ergeben war, der aber, aus eben dieser Wahrnehmung heraus, sich davon lossagte. Tzschirner, in seinen Briefen über Reinhards Geständnisse *), schreibt von seiner Bekanntschaft mit dieser Philosophie Folgendes: „Ich muß gestehn, daß mich das allgemeine Leben, welches diese Philosophie in die todte Natur haucht und den Sonnen und den Planeten, wie dem Wurm und der Pflanze mittheilt, die Vereinigung, welche sie zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen ... vermittelt ... wunderbar angezogen hat. Die Physik hatte mich die Weltkörper nur als Massen betrachten gelehrt, welche sich seelenlos nach dem Gesetze der Schwere bewegen, und wahrscheinlich nur, ebenso wie unsere Planeten, lebenden Wesen verschiedener Gattung zum Wohnorte dienen: die Naturphilosophie beseelte die Massen, und heitrer blickte ich zu den Sternen auf und fühlte mich ihnen in dem Gedanken befreundet, daß in ihnen, wie in mir, die Fülle des Lebens, obwohl in unendlich höhern Potenzen, und das

*) Leipzig 1811. S. 47 ff.

Bewußtsein ihrer schöpferischen Kraft und ihres fröhlichen Wandels in den himmlischen Sphären wohne. Der Kriticismus (Kants) hatte eine scharf trennende Grenze zwischen das Sinnliche und das Uebersinnliche gestellt, hatte mir das Schauen und das Wissen genommen und mir nur ein Glauben an das Göttliche gegönnt, das er weit über den Kreis meiner Erkenntniß hinausrückte: die Naturphilosophie warf die Scheidewand zwischen dem Sinnlichen und dem Uebersinnlichen nieder, vermählte den Himmel mit der Erde und lehrte mich das Unendliche in dem Endlichen schauen. Der Kriticismus hatte mich in ein Doppelwesen aufgelöst, hatte die Vernunft und die Sinnlichkeit in Widerstreit gesetzt und einen ewigen beschwerlichen Kampf der Pflicht mit der Neigung für die Bestimmung meines irdischen Daseins erklärt: die Naturphilosophie verhieß mir Einigung des Getrennten; das Geistige, sagte sie, und das Sinnliche sind Eins, der Leib ist der verkörperte Geist und die Seele der vergeistigte Leib, Vernunft und Sinnlichkeit sind nur verschiedene Aeußerungen einer und derselben Kraft, und deine Bestimmung ist nicht, dich mit dir selbst zu entzweien, sondern in Friede und Eintracht mit dir und mit der Natur zu leben. Die Philosophen aller Zeiten hatten mich die Vernunft von der Phantasie, das Reich der Wahrheit von dem Reich der Dichtung unterscheiden gelehrt, und mich gewarnt, wenn ich die Wahrheit finden wollte, nicht der Leitung der Phantasie zu folgen, und ihre Spiele nicht mit den Ideen der Vernunft zu vermischen: die Naturphilosophie schloß Vernunft und Phantasie in ein Vermögen, in das Vermögen das Unendliche anzuschauen, zusammen, und setzte Poesie und Philosophie in die engste Verbindung . . . Bald aber verschwand diese poetische Stimmung wieder; die nüchterne Ruhe trat wieder ein und ich versuchte den Sinn dieser Philosophie mit Bestimmtheit und Deutlichkeit zu fassen . . . Da war es mir, als würde mit einem Mal ein schöner Zauber gelöst, da sah ich mich nicht mehr von lieblichen Dichtungen, nur von unbestimmten und luftigen Gestalten ohne Consistenz und Haltung umringt, und wo ich fröhliches Leben erblickt hatte, da öffnete sich ein Abgrund, welcher alles Große und Herrliche zu verschlingen drohte. Bei ruhiger Prüfung vermißte ich an der Naturphilosophie Klarheit und Deutlichkeit und sichere Begründung, entdeckte ich, daß sie zu den traurigsten Resultaten führe . . . Was mich am meisten von

ihr entfernte *), das waren die trostlosen Resultate, mit denen sie endigte. Mehr hat mir keine Philosophie versprochen, weniger keine gehalten. Sie trägt ein liebliches und glänzendes Gewand; streifen wir aber die schöne Hülle ab, so tritt uns hohl und bleich eine Gestalt entgegen, deren Anblick wir nicht ertragen können. Die Philosophie, die so viel von dem Anschauen des Unendlichen, von den Offenbarungen Gottes, von dem seligen Leben in dem Absoluten redet, endigt mit dem Resultat, daß alles was ist und geschieht, mithin auch der Mensch mit seinen Gedanken, Entschlüssen und Handlungen, die nothwendige Wirkung einer nothwendigen Lebenskraft sei, welche . . . unabläßig zeuge und gebäre und ihre Zeugungen verwandle und umgestalte, um wieder neue Productionen aus ihrer nie erschöpften Fülle hervorgehen zu lassen. Das ist das Resultat der Naturphilosophie, mit welchem sie alles, was dem Leben Würde, Zweck und Bedeutung giebt, die Idee der Gottheit, der Unsterblichkeit, der Freiheit und der Sittlichkeit, hinwegnimmt. Lasse man sich nicht durch die Sprache der Andacht . . . durch die öftern Erwähnungen Gottes und seiner Offenbarungen verführen. Der Gott der Naturphilosophen ist das Universum, es wohnt in ihm nur Leben und Bewußtsein und zeugende Kraft, aber kein heiliger Wille, keine Güte und Gerechtigkeit . . . Das selige Leben dieser Philosophie besteht nur in der Exaltation des Gemüths, welches sich selbst vergessend das allgemeine Leben anschaut und betrachtet; die Idee einer persönlichen Unsterblichkeit ist der Naturphilosophie völlig fremd . . . auch erkennt sie keine freien Handlungen des Menschen an; alles ist ihr Erscheinung, Ankündigung des Absoluten, welches unter tausend Formen hervortritt, und was sie Freiheit und Sittlichkeit nennt, das ist nur Leben in gesteigerter Größe . . . Ihr Unendliches ist nur ein gesteigertes Endliches . . . und was wir das Uebersinnliche nennen, weil es nie in den Kreis der Erfahrung hineintritt, Gottheit, Freiheit, Unsterblichkeit, das sucht man in ihrem Systeme umsonst." Wir wollen nicht entscheiden, wie weit diese Kritik Tzschirners eine vollkommen gerechte sei, wie weit sie auf einer durchaus richtigen Auffassung des Systems beruhe, wie weit auch hier Folgerungen gezogen werden, die der Urheber des Systems nicht würde

*) Ebendas. S. 57 ff.

an sich kommen lassen, wie weit eine gewisse Unbehülflichkeit, aus einer ältern, angewohnten Denkweise sich in eine durchaus neue zu versetzen, Theil habe an dieser Beurtheilung, aber das ist gewiß, daß der Eindruck, den diese Philosophie auf einen denkenden und besonnenen Theologen machte, derselbe ist, den sie auf noch manchen andern gewissenhaften Lehrer und Verkünder des Christenthums gemacht hat. Die Kantische Philosophie und der aus ihr hervorgegangene Rationalismus hatten bei all ihrem Negativen doch grade jene Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die Tzschirner an der Naturphilosophie so schmerzlich vermißt, als die wesentlichen Religionsideen aufrecht erhalten, sie hatten bei aller Trockenheit ihrer Lehre doch aufrichtig sich auf dieses Fundament gestützt, das nun die Naturphilosophie ihren Jüngern entzog. Und was gab sie dagegen? Auf den ersten Anblick viel. Die Naturphilosophie schien sogar den alten, von den Rationalisten verlassenen Kirchenglauben wiederherstellen zu wollen und wurde eben darum von Vielen als die Wiedererweckerin des positiven Christenthums begrüßt. Jetzt hörte man ja wieder reden von einer Menschwerdung Gottes, von einer Dreieinigkeit, von einem Sündenfall und der Erlösung. Selbst die Lehre vom Teufel wurde von Theologen, die dieser Philosophie anhingen, wieder zu Ehren gebracht *), und wie man von einem werdenden Gotte redete, so redete man auch von einem leidenden Gotte. Man ließ es überhaupt an überschwänglichen Redensarten ebensowenig fehlen, als an bittern Ausfällen auf den flachen Rationalismus. So schienen die Altgläubigen an der neuen Philosophie einen neuen Bundesgenossen zu erhalten, und die Mystik, die man schon lange als Unsinn verspottet hatte, schien ihr Haupt glorreicher als je erheben zu wollen. Aber sehen wir genauer nach, was diese Philosophie unter jenen Formeln verstand, so werden wir uns bald überzeugen, daß es weder die Lehre der Reformatoren und der kirchlichen Symbole, noch die der ältern Kirchenväter, noch endlich die der Schrift war, sondern wir begegnen auch hier wieder jenem Proceß der Selbstentzweiung und Wiedereinigung Gottes in der Natur, wie er sich nun wiederholt in der Geschichte und wie er im Christenthum einen symbolischen Ausdruck findet. Die starren, festen Dogmen der Kirche

---

*) Daub, in seinem Judas Ischarioth.

sind jetzt zu beweglichen Bildern umgegossen, die man nach Belieben drehen und wenden, denen man bald diesen, bald jenen Sinn unterlegen kann; es wird auch hier wieder mehr der Phantasie ein geistreiches Spiel gestattet, ohne daß Verstand und Herz, die eigentlichen Träger des religiösen Lebens, eine feste Haltung und Richtung, eine nachhaltige Befriedigung gewännen. — Wie schon in den ersten christlichen Jahrhunderten die Gnostiker in den wunderlichsten Theorien sich erschöpften über die Entstehung der Welt und die Menschwerdung Gottes, so finden wir auch hier, nur minder phantastisch, eine allerdings sinnreiche philosophische Mythe über die Weltentwicklung, die nur gar zu sehr an Jacob Böhm erinnert, den Schelling vor allen ausgebeutet hat.

Schelling unterscheidet im Reich der Geschichte fünf Perioden oder Weltalter. „Das erste Weltalter ist das goldne, die Zeit der seligen Unentschiedenheit, da weder Gutes noch Böses war, wo der Mensch als Naturwesen in bewußtloser Unschuld dahinträumte. Dann folgt zweitens die Zeit der waltenden Götter und Heroen, der Allmacht der Natur, die aber dann drittens in eine Zeit des waltenden Schicksals, in eine Zeit des Abfalls und der Entzweiung umschlägt, bis Gott nach seinem Herzen und seiner Liebe sich selbst offenbart. Gott mußte Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Und so beginnt viertens mit der Menschwerdung Gottes in Christo ein neues Reich, in dem der göttliche Geist sich immer mehr verwirklicht, bis fünftens am Ende dieser Periode das Schicksal sich zur Vorsehung verklärt, alles Böse überwunden, Gott verwirklicht, Alles in Allem ist.“ — Wir hören damit allerdings eine Sprache, die uns wieder biblische und kirchliche Klänge zuführt, ja auch wirklich an christliche Wahrheiten erinnert, die der Zeit abhanden gekommen waren, an die Grundwahrheit, daß, wie Schelling selbst es ausdrückt, Gott Mensch geworden, damit der Mensch göttlich werde. Aber sehen wir genauer nach, so ist die Menschwerdung Gottes bei Schelling nichts anderes, als der in dem Menschen erst zu seinem eignen Bewußtsein kommende Gott. Gott der Vater ist ihm nicht jener Vater, zu dem uns Christus beten heißt im Unser-Vater und den Paulus einen Vater nennt über alles was Kinder heißt im Himmel und auf Erden, nicht der Vater, der, ehe der Welt Grund gelegt worden, aus freiem Erbarmen die Menschheit zu seinem Eigenthum erwählt hat in Christo; nein, was

bei Schelling der Vater heißt, ist eben nichts anderes, als jener dunkle, sich selbst unbewußte Urgrund oder vielmehr Ungrund aller Dinge, der sich erst im Sohn erkennt und erst durch ihn zum Bewußtsein kommt, in der That ein unheimliches Vaterantlitz, ein Saturn, der seine Kinder verschlingt, nicht ein Gott Vater, der sie, noch ehe sie waren, an sein Herz schließt. Gott der Sohn ist die Selbstoffenbarung und Selbstentfaltung des Vaters, er ist der göttliche Verstand, in welchem Gott sein eignes Wesen erst erkennt, und indem diese Entfaltung Gottes in die Mannigfaltigkeit wieder in sich selbst zurückkehrt, so ist Gott Gott, d. h. Geist. Wohl ist (nach Schelling) Gott das A und das O, der Erste und der Letzte, aber erst als O ist er der rechte, gleichsam der Gott gewordne Gott. Schelling also läßt seinen Gott sich durch das ganze Alphabet der Weltentwicklung hindurcharbeiten, bis er zu seiner vollen Existenz kommt. Das ist das Geheimniß der Dreieinigkeit im Sinne der Naturphilophie. Und wie steht es nun mit der Person Christi? Wie bei Fichte, so ist auch bei Schelling der historische Christus, der Jesus von Nazareth, wie er als Mensch gelebt und gelehrt hat, nicht das Wesentliche des Christenthums, sondern Gott kommt überhaupt im Menschen zum Bewußtsein. Die Menschwerdung Gottes ist nach Schellings eignen Worten nicht eine einmal geschehene (empirische), sondern eine Menschwerdung von Ewigkeit (eine ideale) und eigentlich eins und dasselbe mit dem Geheimniß der Natur. Daß in Christus, dem geschichtlichen nämlich, Gott sich am vollkommensten bewußt geworden, giebt Schelling zu, denn keiner habe vor ihm das Unendliche auf solche Weise geoffenbart; aber von dieser Einzelheit will er die Idee des Christenthums durchaus nicht abhängig gemacht wissen; denn auch ohne diesen geschichtlichen Boden behält ihm (wie bei Fichte) diese Idee als metaphysische Wahrheit dieselbe Bedeutung. Wenn aber Schelling vollends von einem leidenden Gotte redet, so ist bald zu merken, daß in seinem Munde das etwas anderes sagen will, als wenn etwa Zinzendorf von einem gekreuzigten Gott und von Wundenmalen des Schöpfers spricht. Schellings leidender Gott ist wieder nichts anderes, als die unter Kämpfen und Geburtswehen vorsichgehende Selbstentwicklung Gottes. So (nur sinnlicher und phantastischer) hatten schon die alten Manichäer das Leiden der Natur, das Dahinsterben der Pflanzenwelt und ähnliche Metamorphosen den leidenden

Jesus (Jesus patibilis) genannt. Ist dem aber so, dann läßt sich allerdings im Interesse des kirchlichen Lebens fragen, ob die Kirche nicht besser daran sei mit einem Rationalisten der Kantischen Schule, der es trocken und ehrlich sagt: „Ich kann mich nun in euer Dogma von der Menschwerdung Gottes, von der Versöhnung u.s.w. nicht finden, ich halte mich lieber an die einfache Lehre von Gott, Tugend, Unsterblichkeit, und an das, was Jesus darüber Großes und Erhebendes gelehrt hat," als mit einem Pantheisten, der unter dem Scheine einer fast übertriebenen Rechtgläubigkeit grade das beseitigt, was der Rationalismus noch festgehalten hatte. Abgesehen von dem Unwürdigen einer solchen Täuscherei, entbehrt eine solche Lehre aller sittlichen Fruchtbarkeit, indem sie nur den speculativen Kopf, nicht aber Herz und Willen des Menschen in Anspruch nimmt. Darin unterscheidet sich diese Philosophie auch von der frühern Mystik, mit der sie sonst Aehnlichkeit hat, daß diese, wo sie die Geschichte ins Innere des Menschen umsetzte, dabei vor allem die praktische Heiligung im Auge hatte, und in diesem Sinne von einem Geborenwerden Christi in uns, von einem Sterben mit ihm, einem Auferstehen in ihm redete, während die Speculation an natürliche Vorgänge denkt, die dem Gesetz der Nothwendigkeit unterliegen; und wenn sie das auch nicht Wort haben will, daß sie die sittliche Freiheit zerstöre, vielmehr die wahre Freiheit erst an die Stelle der Scheinfreiheit setze, so kann doch nicht geläugnet werden, daß der Trieb zu wissen, die Geheimnisse alles Lebens und Werdens sich zu erklären, weitaus vorwaltet vor dem Trieb zu bessern und ein würdigeres Dasein hervorzurufen *). Hierin unterscheidet sich die Schellingsche Philosophie auch von ihren beiden Vorgängerinnen, der Kantischen und besonders der Fichte'schen. Und hierin ist auch ihre Stellung zum Protestantismus eine andere. Die Scheidung in der Gemeinde zwischen den Wissenden und den einfältig Gläubigen (Esoterikern und Exoterikern) ist schon dem Christenthum überhaupt, aber besonders dem protestantischen Christenthum fremd. Eine Sprache, die nur die Eingeweihten verstehn und die sich nur äußerlich anbequemt

*) Allerdings hat es die Philosophie als solche mit dem Wissen zu thun; das soll ihr nicht zum Vorwurf gemacht werden. Aber wenn die christliche Theologie, die es mit der praktischen Religion des Evangeliums zu thun hat, lediglich in dieser Philosophie aufgeht, dann ist es etwas anderes, daher Schleiermacher noch zu rechter Zeit auf Trennung antrug.

an die Sprache der Schwachen und Unmündigen, ist alles eher, als die Sprache der Reformatoren, die Sprache eines Luther und Zwingli. Aber auch nur mit Kant und Fichte verglichen, verräth die Schellingsche Philosophie weit weniger einen protestantischen Charakter, als jene beiden. Kant und Fichte stehen bei all ihren Abweichungen von der orthodoxen Kirchenlehre der Protestanten ganz und gar auf protestantischem Boden, ja sie haben sogar eine gewisse protestantische Sprödigkeit, sie führen eine sittliche Schärfe, ein ätzendes, kritisches Salz mit sich, während die Naturphilosophie bei dem poetischen Dämmerlichte, in dem sie sich hält, auch sehr leicht von Katholiken zu Stützung der katholischen Lehre benutzt werden konnte und auch wirklich benutzt worden ist. Hat doch die katholisirende Richtung in der Kunst, von der wir später reden werden, hauptsächlich an dieser pantheistisch-poetisirenden Weltansicht ihre Stütze gefunden!

Mit alle dem wollen wir die Bedeutung der Naturphilosophie nicht verkennen; so wenig als wir die Mißbräuche, die mit ihr getrieben wurden, und das Versteckensspielen mit kirchlichen Formen allen denen Schuld geben wollen, die sich dieser Philosophie zur Begründung ihrer theologischen Ansicht bedienten. Es konnte auch viele Selbsttäuschung und Selbstüberredung bei den Einzelnen mit unterlaufen. Und abgesehen von dem allen kann nicht geläugnet werden, daß die lebendige Auffassung und Behandlung alles Lebendigen, wodurch sich die neuere Wissenschaft auszeichnet, von der Naturphilosophie ihren Anstoß erhalten hat, wenn auch gleich vieles noch der Sichtung bedurfte. Geist und Leben kam durch diese Philosophie in das Studium der Natur, der Kunst, der Geschichte, und so auch der Theologie: denn daß durch sie wieder auf die tiefere Bedeutung der Kirche, ihrer Lehre und ihres Cultus hingewiesen wurde, bleibt etwas Großes. Es galt doch jetzt nicht mehr für Beschränktheit und Mangel an Philosophie, wenn Einer wieder von den Geheimnissen des Glaubens mit Innigkeit, mit Ehrfurcht und Begeisterung redete; vielmehr stellte sich die Armseligkeit und Beschränktheit der sogenannten Philosophie des gesunden Menschenverstandes immer mehr heraus. Man grub wieder in die Tiefe und scheute selbst das Wunder nicht, wo es dem ahnenden Geiste sich aufdrang. Wie viel Schleiermacher dieser Philosophie verdankte, werden wir später sehn. Jetzt wenden wir uns dem Manne zu,

der mindestens eben so vielen Antheil an Schleiermachers Bildung hat, als Schelling, obgleich er selbst zu diesem und der Naturphilosophie in den entschiedensten Gegensatz trat. Wir reden von Friedrich Heinrich Jacobi.

Ich habe absichtlich von diesem frommen, tiefen Denker, von diesem kindlich reinen Menschen und edeln Weisen noch nicht geredet, bis die Phasen der neuern Philosophie, wie sie in Kant, Fichte und Schelling sich darstellten, an uns vorübergegangen wären, um nun in einem Zuge dieses Leben verfolgen zu können, das mit allen den Genannten, mit Kant, Fichte und Schelling, in Berührung trat und äußerlich gewissermaßen den Mittelpunkt bildete, um den sich die geistigen Größen jener Zeit sammelten.

Fr. H. Jacobi*), der zweite Sohn eines wohlhabenden Kaufmanns zu Düsseldorf, Bruder des bekannten gemüthlichen Liederdichters Joh. Georg, ist geboren den 25. Jänner 1743 (also ein Altersgenosse von Lavater und Herder). Er wurde von seinem Vater zur Handlung bestimmt und kam auch um diese zu erlernen im sechszehnten Jahre nach Frankfurt a. M. Indessen zeigte er bald mehr Liebe zu den Wissenschaften, als zum Handel. Er ging nach Genf, wo er mit gebildeten Männern, besonders dem Mathematiker Lesage, und mit den besten Werken der französischen Litteratur Bekanntschaft machte, und kehrte dann nach ein paar Jahren in das väterliche Haus zurück. Im zweiundzwanzigsten Jahre vermählte er sich mit Betty von Clermont aus Naels bei Aachen, „einer herrlichen Niederländerin," wie Göthe**) sie nennt, „die ohne Spur von Sentimentalität, ohne Ausdruck von Sinnlichkeit, aber mit richtigem Gefühl sich munter ausdrückend durch ihr tüchtiges Wesen an die Rubens'schen Frauen erinnerte." Jacobi gab die Handlungsgeschäfte bald auf, um als Mitglied der Hofkammer, später mit dem Titel eines geheimen Rathes, sich dem Staatsdienste zu widmen. Dabei lebte er in äußerlich günstigen Verhältnissen. Sein wohleingerichtetes Haus zu Düsseldorf, sowie be-

*) Vergl. die Biographie von Herbst, Bibliothek christlicher Denker. Lpz. 1830. Bd. 1. Besonders wichtig aber zu seiner Charakteristik ist der seither herausgegebene Briefwechsel zwischen Göthe und Fr. H. Jacobi von Max Jacobi. Lpz. 1846.

**) Aus meinem Leben, Buch 14. (Stuttg. Ausg. 1829. XXVI. S. 285.)

sonders sein Landsitz in dem nahgelegnen Pempelfort boten dem Denker und Schriftsteller eine würdige Freistätte, dem gastfreundlichen Manne eine erwünschte Gelegenheit zum Empfange ausgezeichneter Gäste aus allen Gegenden der gebildeten Welt dar.

Sein eignes geselliges Talent, der Affect, der fast alle seine Reden begleitete, trug unendlich viel zur Belebung der geistreichen Gesellschaft bei, und dieser Ton des Affects, der durch den Ton der feinen Sitte gemäßigt war, ging auch in seine Schriften über. Man hat Jacobi den Beruf zum Schriftsteller absprechen wollen, weil es ihm an tieferer gelehrter Bildung fehlte*); er war, sagt man, mehr wissenschaftlicher Dilettant. Allein grade dieß scheint mir von der höchsten Bedeutung, daß ein Mann, der aller deutschen Schulfüchserei fern blieb, der mehr von der französischen Bildung aus angeregt worden war, ein Mann, der um keinen philosophischen Katheder zu disputiren brauchte, weil er mehr als genug hatte zum äußern Leben, daß ein solcher Mann, rein aus dem innern Triebe seines Geistes heraus sich in die Tiefen der Philosophie wagte, nicht um sich einen Namen zu machen oder eine Schule zu stiften, sondern rein um mit sich selbst ins Klare zu kommen über die höchsten Angelegenheiten der Menschheit. Dieser Trieb hatte sich in Jacobi schon in seiner frühsten Kindheit geregt. „Ich ging", sagt er, „noch im polnischen Rocke, da ich schon anfing mich über Dinge einer andern Welt zu ängstigen, und mein kindischer Tiefsinn brachte mich im achten oder neunten Jahr zu gewissen Ansichten, die mir bis auf diese Stunde ankleben. Die Sehnsucht, in Absicht der bessern Erwartungen des Menschen zur Gewißheit zu gelangen, nahm mit den Jahren zu, und sie ist der Hauptfaden geworden, an den sich meine übrigen Schicksale knüpfen mußten." Und dieser Trieb verließ ihn auch in den spätern Jahren nicht. „Ich habe nun (heißt es in dem Gespräch über Idealismus und Realismus) **) meine 43 Jahre auf dem Rücken und bin mit ziemlich derber Hand vom Schicksal hin- und hergeworfen worden. Tausende von Menschen

*) Siehe Gervinus IV. S. 556 ff. — der übrigens über ihn, wie über Hamann, Claudius, Stilling, Lavater, theilweise auch über Herder, aus einem Standpunkt urtheilt, den wir nicht zu dem unsrigen machen können, wenn wir auch Jacobi wieder nicht durchweg so tief stellen möchten, wie die Berliner evang. Kirchenz. im Aprilheft 1843.

**) Werke, herausg. von Roth, Bd. II. S. 133.

können mich an Geistesgaben übertreffen, aber gewiß nur Wenige an Standhaftigkeit und Eifer im Ringen nach Einsicht und Wahrheit. Den berühmtesten und auch unberühmten Quellen menschlicher Erkenntniß bin ich unermüdet nachgegangen und von manchen erforschte ich den Ursprung bis dahin, wo sie in unsichtbaren Adern sich verlieren. Andere Forscher, und nicht wenige von den größten Geistern unter meinen Zeitgenossen, sah ich lange in der Nähe. Ich habe Gelegenheit gehabt, und bin gezwungen gewesen, meine Kräfte vielfältig zu versuchen und versuchen zu lassen."

Jacobi ist recht eigentlich der Philosoph des Lebens und der Philosoph der gebildeten Welt geworden, aber beides in einem höhern, in einem edlern Sinn, als jene Popularphilosophen, welche die von außen aufgerafften, rhetorisch zugestutzten Gedanken durch Verflachung gemeinnützig zu machen suchten und meist nur oben abschöpften. Nein, jenes redliche Ringen nach Tiefe sowohl als nach Klarheit, jenes beständige Insichgehn, jenes Rechenschaftfordern von dem Innersten unsers Wesens, jenes Zurückgehn auf das Ursprüngliche im Menschen, auf das Gefühl, und dann vollends jene Humanität, womit er jede Erscheinung auf dem geistigen Gebiete, der er den Ernst abmerkt, willkommen heißt, aber auch jener edle Zorn, womit er das abstößt, was den persönlichen Gott verläugnet und die Tugend schändet, — das ist es, was ihn mit Herder auf eine Linie stellt, und was ihn allen denen werth machen muß, die mit Verschmähung angelernter Schulphrasen denselben Gang der eignen innern Lebenserfahrung zu gehn sich entschlossen haben, was auch das Geschrei der Mode dazu sage.

Jacobi stand zu der Philosophie seiner Zeit, wie sie von Kant bis Schelling sich durcharbeitete, in einem ganz eignen Verhältniß*). Von jedem dieser Systeme wurde er angeregt, von jedem lernte er, an jedem übte er seine Kraft, aber keins genügte ihm, und am meisten abgestoßen ward er durch den Pantheismus, sowohl durch den frü-

*) Dieses Verhältniß läßt sich nicht so leicht darstellen. „Gieb Dir doch gelegentlich einmal Mühe", schreibt Göthe an Jacobi, „mir deutlich zu machen, worin Du von unsern neuern Philosophen differirst, und wo der Punkt ist, auf dem ihr euch scheidet, und setze mich in den Stand, in Deinem Namen mit ihnen zu streiten." Briefwechsel S. 209.

hern des Spinoza, den er darum doch als Menschen hochachtete, als durch den spätern der Schellingschen Naturphilosophie. Jacobi war, je nachdem man sich selbst einen Begriff von Philosophie macht, entweder ein Gegner aller Philosophie, „ein Unphilosoph," wie er sich selbst nannte, oder er war, wofür wir ihn halten, ein Philosoph im Sinne des Wortes, wie Sokrates es gewesen, durch die Erkenntniß seines Nichtwissens, bei vielem und reichem Wissen von sich und den Dingen. Entschiedner Gegner war er allerdings von der Philosophie, der die bloße formelle Erkenntniß der Dinge der letzte Zweck ist. Er hatte keinen Sinn für jenen blos „logischen Enthusiasmus", dem das Denken selbst das Höchste ist. Sein letzter Zweck war nicht das Erklären der Dinge, sondern grade das, was sich nicht erklären, nicht in Begriffe fassen, nicht in Worte zerlegen läßt, das Einfache, das Unauflösliche. „Der Grund aller speculativen Philosophie," sagt er*), „ist nur ein großes Loch, in das wir vergeblich hineinsehn, wie in einen ungeheuer finstern Abgrund." Aber diese Abneigung gegen die speculative Philosophie hielt ihn darum nicht ab, fort und fort dem Grunde nachzuspüren, nur daß er nach innen grub, während die Andern an jenem Loche nach außenhin fortgruben. „Niemand," sagt Jacobi**), „kann Grübelei mehr als ich verachten, aber davon unterscheide ich (höchst bedeutend!) die freie Anstrengung des innersten ursprünglichsten Sinnes." Und auf diesen innersten ursprünglichen Sinn gründete Jacobi alles. „Wohl," sagt er***), „giebt es ein Wissen von dem Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen, und zwar ist dieses Wissen das Gewisseste im menschlichen Geiste, ein absolutes, aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen, aber zu einer Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten." Jacobi war kein Vernunftverächter, vielmehr redete er der Vernunft das Wort; nur war ihm die Vernunft nicht ein Vermögen, die Wahrheit von sich aus zu erschaffen, zu erfinden, zu erzeugen; sondern unter Vernunft dachte er sich nach der Ableitung des Wortes das Vernehmende, eben jenen innersten ursprünglichen Sinn.

*) Werke I. S. 366.

**) An Hamann, Werke I. S. 403.

***) Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Lpz. 1811. S. 152. Anm.

Vernunft und Glaube dachte er sich sonach nicht im Widerstreit mit einander; sondern sie sind ihm eins. Der Glaube ergänzt innerlich das, was das Wissen nicht zu erreichen vermag. Jacobi schloß sich darin an Kant an, daß er die Unzulänglichkeit unsrer Erkenntniß anerkannte, etwas rein Demonstrirbares über Gott und göttliche Dinge aussagen zu können; denn „allemal und nothwendig ist der Beweisgrund über dem, was bewiesen werden soll — der Geist verträgt überhaupt keine wissenschaftliche Behandlung, weil er nicht Buchstabe werden kann; und wir vertilgen den Geist, indem wir ihn in Buchstaben zu verwandeln pflegen*)." — Aber wenn Kant eben darum für die göttlichen Dinge in seinem System eine leere Stelle gelassen hatte, die er nur unvollkommen und ungenügend durch das ausfüllte, was er der praktischen Vernunft zuwies, so ergänzte dieß Jacobi durch die Lehre vom Glauben. Der Mensch kann Gott allerdings nicht im Denken erreichen, aber fühlen und erfahren kann er ihn. — Man muß Gott lieben, sagt er mit Pascal, um ihn zu erkennen. Diese Liebe, wie wir sie selbst liebend an uns erfahren, ist das Ursprüngliche, das vor allem Denken sich an unserm Geist Bewährende. Wir wissen von Gott und seinem Willen, weil wir aus Gott geboren, nach seinem Bilde geschaffen, seine Art und Geschlecht sind. Gott lebt in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise unmittelbar gegenwärtig, durch sein Bild in unserm innersten Selbst, was außer ihm sollte ihn uns kundthun? — Jacobi glaubte sonach an eine Offenbarung Gottes an den Menschen, aber an eine Offenbarung, die fort und fort an sein Inneres ergeht, an eine Offenbarung, die er eben vernimmt mit der Vernunft, ohne daß er sie mit dem Verstande begreifen könnte**). So sehr er aber mit diesem Offenbarungsglauben dem kalt berechnenden Verstande entgegentrat, so wenig trat er auf die Seite der Offenbarungsgläubigen im kirchlichen Sinne des Wortes; und hier war der Punkt, worin er von seinen Freunden Claudius,

---

*) Werke II. S. 314.

**) Es ist das Verdienst Jacobi's, auch in philosophischer Hinsicht den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand, den Kant nur halb gefaßt hatte, ganz und scharf durchgeführt zu haben, besonders in den spätern Schriften, s. Chalybäus S. 49.

Hamann, Lavater und von den Freunden und Bekennern des positiven Christenthums abwich, und wodurch er es sich unmöglich gemacht hat, zu dem Namen eines christlichen Philosophen im engern Sinne des Wortes zu gelangen, so durch und durch christlich auch seine Gesinnung, das ganze Dichten und Trachten seines Herzens und die ganze Richtung seiner Philosophie war. Eben weil Jacobi alles abhängig machte von der innern Selbsterfahrung des Gemüths, weil ihm das Göttliche das war, was ein Jeder selbst vernehmen muß, so konnte ihm eine von außen stammende Offenbarung, wenn sie auch mit allen Wundern versehn war, ebensowenig genügen, als ein äußerlich construirtes und von außen wieder angelerntes philosophisches System. In Beidem erblickte er das Tödtende des Buchstabens. Wie ihm die speculative Philosophie zu idealistisch war, so war ihm der orthodoxe Glaube zu realistisch, zu materiell und positiv. Er schätzte zwar die strengen Offenbarungsgläubigen persönlich hoch und fühlte sich mit ihnen auf das Innigste durch den lebendigen Gottesglauben und durch die Frömmigkeit des Herzens verbunden. Wie innig sein Verhältniß zu Claudius war, geht aus der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung hervor. Aber es kam ihm vor, diese frommen Leute befänden sich in einer Selbsttäuschung, indem sie das der äußern Offenbarung zuschrieben, was in ihnen selbst liege und was nur durch das Lesen der Schrift in ihnen geweckt, nicht aber erst hervorgebracht werde. Es gehe ihnen, meinte er, wie den Kindern, die, wenn sie auf einem Steckenpferde reiten, meinen, das Pferd trage sie davon, während sie es ihrer Anstrengung verdanken, daß sie weiter kommen. „Auf die eigne Schwungkraft und beständige Haltung mit Weisheit, Tapferkeit und guter Lust kommt es an; ... das Pferd macht so wenig den Mann als der Rock*)." — Claudius dagegen verglich eine ideale Religion ohne geschichtliche Grundlage einem gemalten Pferde, das man wohl bewundern, aber auf dem niemand reiten könne. Einen noch weitern und sinnreichern Vergleich machte Jacobi, wenn er die Offenbarung den Consonanten und den in uns lebenden religiösen Sinn den Vocalen verglich, wodurch die stummen Consonanten erst belebt werden. Damit gesteht er doch ein, daß beides zu=

*) Göttliche Dinge. S. 104.

sammengehört, und darin mußte ihm auch Claudius beistimmen. Jacobi beugte sich tief vor der warmen begeisterten Schilderung, welche Claudius in seiner hohen Einfalt von Christus machte. „Welch ein Bild!“ ruft er aus, „welche erhabene und rührende Contraste! welche Gewalt der Schönheit, der Huld und Majestät in den vereinigten Zügen dieses vollkommnen Ideals vereinigter Göttlichkeit und Menschheit.“ Auch Jacobi fand, wie Claudius, alles was er vom religiösen und sittlichen Menschen verlangte, in Christus und zwar in dem wirklichen, geschichtlichen Christus vereinigt, der ihm mehr als Idee und jedenfalls keine bloße Dichtung, kein Mythus ist. Aber wenn Claudius darauf verharrte, daß er nur durch Christus zu Gott gelange, nur an ihm sich zu ihm emporheben könne, so meinte Jacobi dagegen, wir schwängen uns mit ihm empor. Daß das, was in Christus gelebt, in uns lebendig werde, das war ihm die Hauptsache. Das sich Verlassen auf geschichtliche Vorgänge galt ihm als Aberglaube, und so blieb er denn überhaupt in Beziehung auf das positiv Christliche fortwährend in einer mißtrauischen Stellung, weil er nicht ohne Grund befürchtete, daß sich die Aeußerlichkeit, die ihm so sehr zuwider war, dahinter verstecke, und weil er überhaupt ein jedes fertiges System schon für etwas Gefährliches hielt, d. h. für einen Götzen, den man statt des lebendigen Gottes anbete. Hierin hatte er mit Fichte viel Aehnliches, so sehr er wieder in den philosophischen Principien von ihm abging. Zu dem innern, tiefern Lebensquell des Christenthums fühlte sich Jacobi, wie auch der spätere Fichte mit seinem ganzen Herzen hingezogen, darum wurde er auch den kalten Aufklärern gegenüber als ein Frömmler, als ein Obscurant verschrieen; aber sowie er diesen Quell einfassen, sowie er den Inhalt der christlichen Lehre mit dem Verstande sich zurechtlegen, das Geglaubte in einen Behälter, d. i. in ein Bekenntniß, in eine Formel fassen sollte, so sträubte sich dagegen sein innerster Sinn. Aus dieser Sympathie zur Religion und Antipathie zu aller Dogmatik und Speculation läßt sich sein eigenes merkwürdiges Geständniß erklären, er sei mit dem Herzen ein Christ, mit dem Verstande ein Heide, und er schwimme so zwischen zwei Wassern, die sich nicht in ihm vereinigen wollten.

Mit dem Heidenthum Jacobi's war es indessen nicht so ernstlich gemeint. Wir würden eher sagen, er war mit dem Herzen ein Supra-

naturalist, ja wohl gar ein Pietist im guten und edeln Sinne des Worts, und mit dem Verstande ein Rationalist; denn so wenig Jacobi auch mit den bestimmtern christlichen Lehren bei sich auf's Reine kam, so zeigte sich doch seine Philosophie darin wesentlich als eine christliche, daß er den Glauben an einen persönlichen Gott, der die Grundlage aller Offenbarung ausmacht, und ohne den alles Gerede von Offenbarung eine leere Täuscherei und ein Wortspiel ist, gegen die pantheistischen Schwärmereien der Zeit aufrecht erhielt. Den weitläufigen philosophischen Streit selbst, wie er zunächst durch das von Lessing erneuerte Studium des Spinoza angeregt wurde und dann besonders durch Schelling seine Bedeutung erhielt, können wir hier nicht verfolgen. Nur über die Streitfrage im Großen, wie sie immer mehr eine Lebensfrage der ganzen Zeit wurde, und auf deren Beantwortung auch unsere Zeit fortwährend gespannt ist, muß einiges gesagt werden. Wenn ich das als ein Hauptverdienst der Jacobi'schen Philosophie und als ein charakteristisches Merkmal ihrer Christlichkeit heraushebe, daß sie den Glauben an einen persönlichen Gott den pantheistischen Tendenzen gegenüber aufrecht erhalten hat, so hange ich nicht an dem Wort und Begriff der „Persönlichkeit", und ich will mir gern ein andres Wort gefallen lassen, wenn eins gefunden werden kann, das bestimmt genug einen sich selbst bewußten, von der Welt unterschiednen, nicht mit der Welt in Eins zusammenfallenden Gott bezeichnet. Ich gebe zu, daß der Ausdruck „Persönlichkeit" leicht den Nebenbegriff von Beschränktheit mit sich führt, die wir uns allerdings bei Gott aufgehoben denken müssen. In diesem Sinne erklärte sich Herder, der sich gegen Jacobi des Philosophen Spinoza annahm, auch gegen den Ausdruck Persönlichkeit, weil er grade das Abstechende, das Besondere bezeichne*), und selbst Lavater gab

*) In seiner Schrift: „Gott" (Werke zur Phil. und Geschichte. Bd. 8. S. 203. 204). „Person (προσωπον) hieß Larve, sodann theatralischer Charakter; dadurch führte es auf das Eigenthümliche eines Charakters überhaupt, wodurch er sich von einem andern unterscheidet; so ging das Wort in die Sprache des gemeinen Lebens über. Dieser, sagt man, spielt seine Person, er bringt seine Persönlichkeit in die Sache. So setzte man Person der Sache entgegen, immer etwas Abstechendes, auszeichnend Eigenthümliches in ihr bezeichnend. So ging es in die Gerichtssprache, in die Verschiedenheit der Stände. Können wir von dieser Prosopopöie etwas auf Gott anwenden? Er ist weder eine Larve noch Maske, weder eine Standesperson noch ein abgezeichneter Cha-

zu *), die Vorstellung von einer Persönlichkeit Gottes gehöre zum Kinderzustand und Kindersinn der Menschheit. Aber derselbe Lavater stand eben darin doch wieder auf Jacobi's Seite, und drückte Jacobi's innerste Meinung aus, wenn er schrieb: „Das Kraftreichste in mir, über mir und außer mir ist Gott, und der persönliche Mensch muß personificiren." Jacobi wollte (und darin bleibt er bei allem Wortstreit ewig in seinem Rechte) nichts wissen von einem Gott, der kein Helfer ist, von einem Gott, der das Auge schafft und nicht sieht, das Ohr pflanzt und nicht hört, den Verstand werden läßt und nicht vernimmt, nicht weiß und nicht will, und darum eben nicht ist **). — Pantheismus und Atheismus waren Jacobi dasselbe, denn ein Gott, der erst durch die Welt sein Dasein erhält und erst im Menschen zum Bewußtsein kommt, ist kein Gott, sondern ein Götze. Jacobi wollte ebensowenig einen blos außerweltlichen und überweltlichen Gott (wie die Deisten), der geschieden von der Welt und der Menschheit, auch sich um die Welt und die Menschheit nicht zu kümmern scheint; auch er wollte einen Gott, der sich im Inwendigen des Menschen ankündigt und uns das Zeugniß giebt, daß wir göttlichen Geschlechts sind; aber er wollte diesen Gott auch nicht *einschließen* in die Welt; er wollte einen Gott, den wir nicht nur *in* unserm Auge hätten, sondern auch *vor* unsern Augen, einen Gott, den wir nicht nur als *Ich*, sondern als Du hätten, einen Gott, zu dem wir beten können und der zu sich selbst spricht: *Ich bin der ich bin.* So sollte nach Jacobi der Mensch Gott ebensowohl *über* sich wissen, als *in* sich, und nur im Festhalten des Einen wie des Andern bestand ihm der lebendige Gottesglaube

---

rakter, der mit andern da ist und neben ihnen spielet. Lassen wir diese Personalien, die immer doch, wo nicht auf etwas Falsches, Angenommenes, Angedichtetes, so doch auf etwas Eigenthümliches an Gestalt, Bildung, Abzeichnung von Andern, auf Stand, Rang u. dgl. führen, mithin vom reinen Begriff einer ganz unvergleichbaren Wesenheit und Wahrheit entfernen. So wenig Gott die Person *ansiehet*, so wenig *spielt* er eine Person, so wenig affectirt er Persönlichkeiten, hat eine persönliche mit andern abstechende constirende Denkart. Er ist. Wie Er, ist Niemand. — Sollte aber nicht die höchste Intelligenz das Wort Persönlichkeit fordern, so daß Einheit des Selbstbewußtseins die Personalität ausmachte? — Ich sehe nicht, vielmehr bleibt Persönlichkeit immer ein fremdes, aufgemaltes Wort" u. s. w. Vergl. über diese Herdersche Schrift Schillers und Körners Briefw. Bd. I. S. 143 ff.

*) Bei *Ratjen* über Kleuker S. 85.

**) Von den göttlichen Dingen S. 185.

(Theismus), wie ihn das Christenthum und wie ihn die Bibel hat, und wie ihn alles, was Religion heißt im Himmel und auf Erden, mit ewiger Nothwendigkeit fordert und voraussetzt. So weit, um Jacobi als christlichen Denker zu würdigen.

Den persönlichen Streit zwischen ihm und Schelling, der von Seiten des Letztern mit großer Bitterkeit geführt wurde*), wollen wir hier nicht wieder aufrühren; aber nur daran erinnern wollen wir, wie das, was damals in den beiden Männern sich bekämpfte, sich bis auf den heutigen Tag, wenn auch unter andern Namen, in den Schulen bekämpft, indem Hegel auf Schelling**), Fries und viele andere selbstständige Denker mit ihm theils auf Kant, theils auf Jacobi fortbauten, freilich ein Jeder wieder auf seine Weise und unter theilweiser Bestreitung seiner Vorgänger***). Daß aber nun grade Schleiermacher, von dem die neue Bewegung in der Theologie ausging, von Beiden, von Schelling wie von Jacobi, sich Wesentliches aneignete, nicht durch eklektische Willkür, sondern durch innere persönliche Verarbeitung beider, halte ich für höchst bedeutsam. Ehe wir aber darauf zu reden kommen, wollen wir nun das dornenreiche speculative Gebiet, auf dem ich Sie nur zu lange aufgehalten habe, wieder verlassen und in der nächsten Stunde dem offenen heitern Gebiet der Kunst uns zuwenden, indem wir zu zeigen gedenken, wie die wesentlichen Grundideen der Naturphilosophie sich im Leben Bahn gemacht, theils durch Göthe, theils durch die Anhänger der sogenannten romantischen Schule.

---

*) In dem Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen. Tüb. 1812.

**) Es ist schon erinnert, daß hier lediglich von dem frühern Schelling die Rede ist. Daß der spätere Schelling wieder zu Hegel die Opposition bildet, kann den nicht befremden, der die rotirende Bewegung der Zeitphilosophie mit unbefangenem Blicke beobachtet. So viel nur will uns scheinen, daß die Rückkehr des großen Philosophen zum gläubigen Standpunkte wohl nicht anders als durch eine Sühne zu Stande kommen könne, die er den Manen Jacobi's schuldig geworden.

***) Vergl. z. B. Fries, von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Heidelberg 1812.

Dreizehnte Vorlesung.

Entsprechende Richtungen auf dem Gebiete der schönen Litteratur. — Jean Paul und Hebel. — Verhältniß der Gemüthsdichtung zur Gemüthsphilosophie Jacobi's. — Göthe und die Romantiker in ihrem Zusammenhange mit Schelling. — Vergleichung zwischen Schiller und Göthe in Beziehung auf ihre Stellung zum Christenthum. — Göthe's Einfluß auf die neueste Zeit.

Wie die Kantische Philosophie ihren poetischen Ausdruck in Schiller gefunden hat, so finden wir, daß auch die Schellingsche Naturphilosophie, mit der wir uns in der letzten Stunde beschäftigt haben, ihre poetischen Vertreter in der neuern Litteratur hat, und zwar um so zahlreichere Vertreter, als diese Philosophie selbst ihrem Wesen nach zur Hälfte Poesie ist und sich auf den Flügeln der Phantasie über die Sphäre des gemeinen Verstandes erhebt. Die Kantische Philosophie war eine durch und durch prosaische gewesen, und die Schillersche Dichtung hatte sich ihr nur an die Seite gepflanzt, als ihre äußerliche Ergänzung. Was der kritische Verstand zersetzt hatte, das sollte durch die Poesie wieder gut gemacht werden, ohne daß der Grund dieses Verfahrens irgendwie durch die Wissenschaft gerechtfertigt erschien; es war mehr ein gewisser Instinct, der zu dieser Ausgleichung hintrieb, wie die Natur überhaupt und so auch die des Menschen alles wieder ins Gleichgewicht zu setzen weiß. Anders aber bei der Naturphilosophie. Sie ging mit der Poesie von Anfang an den innigsten Bund ein. Sie weckte die schlummernden poetischen Gefühle in mancher jugendlichen Brust; sie wurde recht eigentlich die Wurzel einer neuen Poetenschule, die aus ihr Kraft und Nahrung zog. Jene poetische

Weltanschauung, die allem blos technischen Geschicke zum Grunde liegen muß, wo ein ächtes Kunstwerk entstehn soll, ist recht eigentlich durch diese Philosophie geweckt, die Kunst ist durch sie vollends entfesselt worden von dem steifen Regelzwang, in welchen die Nachahmung des Fremden sie gebannt hatte, und vor Allen steht Göthe da als der Meister einer neuen Dichterschule, als der Dichterfürst, wie sie ihn nennen, als der König des neuen Geisterreiches, in welches Reich dann auch die Zaubergärten der Romantik sich theilweise verschlingen. Ehe wir nun aber den Zusammenhang der Schellingschen Naturphilosophie mit Göthe auf der einen und den Romantikern auf der andern Seite weiter verfolgen, werfen wir erst die Frage auf, ob nicht auch die Philosophie Jacobi's, die wir als den Gegensatz zur Schellingschen Philosophie kennen lernten, poetische Verwandtschaften nachzuweisen habe, ob nicht die Geltendmachung des religiösen Gefühls auf dem philosophischen Gebiete auch ihr Entsprechendes gefunden in der Poesie. Und diese Frage können wir mit Ja beantworten. Ich will nicht daran erinnern, daß der Philosoph F. H. Jacobi selbst das Gebiet der Dichtung betreten*), indem er durch seinen Woldemar zur Litteratur des belehrenden Romans einen Beitrag gab, und auch das möchte ich nur flüchtig erwähnen, daß sein Bruder Joh. Georg unter den gemüthlichen Dichtern der Zeit eine ehrenvolle Stelle einnimmt**); sondern um gleich einen recht bedeutenden Namen zu nennen, können wir mit guter Zuversicht sagen, daß Jean Paul das poetische Gegenbild gebe zu unserm Philosophen. Nicht nur war Jean Paul Friedrich Richter mit dem Philosophen Jacobi***) und mit Herder äußerlich befreundet, sondern er bekannte sich auch öffentlich zu dem Christenthum dieser Männer, welches er im Gegensatz

*) Göthe sagt von Jacobi, es habe ihm zum Poeten und Philosophen etwas gefehlt, um Beides zu sein. Gespräche mit Eckermann I. S. 343.

**) Gervinus wirft ihm Süßlichkeit vor; mag sein! aber Gedichte, wie „der Aschermittwoch" und „Mutterliebe, Muttertreue", „Vertrauen" u. a. m. werden ihren Werth immer behalten, wie die Gemälde von Carlo Dolce, mit denen G. selbst die Dichtungen Jacobi's vergleicht. Dabei mag man es immerhin bedauern, daß das schöne Talent längere Zeit von der sinnlich schwärmenden Anakreontik beherrscht war, wogegen wohl nicht so ganz mit Unrecht „die Pastoren" (unter ihnen auch Herder) eiferten. Gervinus IV. S. 259 — 262.

***) Briefwechsel von Jean Paul und Voß. S. 99.

gegen alle mystische Verfinsterung und puritanischen Trübsinn ein heitres Christenthum nannte*). Mit einer starken Dosis von Satire verfolgte er in den Grönländischen Processen die gewöhnliche Orthodoxie. Aber auch er kannte und wollte eine andere und bessere Aufklärung, als die der Allgemeinen deutschen Bibliothek; er wollte eine fromme Aufklärung und eine aufgeklärte Frömmigkeit, und beides findet er in Jacobi wieder. Mit ihm stimmt er im Positiven überein, wie im Negativen, in dem, was er behauptet, wie in dem, was er verwirft. Mit Jacobi hält er fest an dem Glauben an einen persönlichen Gott und an eine persönliche Unsterblichkeit, wie er denn die Hoffnung auf letztere auf eine eigenthümliche Weise in seinem Campanerthal ausgesprochen hat**); aber mit ihm verwirft er auch die „Enge der theologischen An- und Aussichten", wie er sie nennt, welche das Lebendige unsrer Sehnsucht in eine jüdisch-christliche Lehre einengen wollen. Auch Jean Paul will eine Offenbarung, aber nicht eine historisch abgemachte, für alle Zeiten geschlossene, sondern eine fortgehende Offenbarung Gottes an unser Gemüth. Auch er spricht, wie Jacobi, nicht anders als mit der tiefsten Ehrfurcht von Christo, „dem Reinsten unter den Mächtigen, dem Mächtigsten unter den Reinen, der mit seiner durchbohrten Hand eine Welt aus ihren Angeln hob"; aber die kirchliche Vorstellung von Christo kann er sich so wenig aneignen, als der Philosoph von Pempelfort. Auch er möchte mehr mit Christo sich erheben zu Gott, als durch ihn zu ihm gelangen. Die kirchliche Versöhnungslehre stößt ihn ab, während ihm dagegen die Herdersche Auffassung des Menschensohnes, der das rein Menschliche in seiner höchsten Verklärung darstellt, am meisten zusagt. — Religionsspöttereien hat sich Jean Paul in seinen Schriften

*) S. den Brief an seinen Sohn, b. Gelzer S. 365.

**) „Wie die Jacobi, Lavater und Jung einen persönlichen Gott haben mußten in Menschengestalt [wer sagt dieß? die Menschengestalt ist hineininterpretirt], so schien er einer individuellen Fortdauer zu bedürfen, obgleich er in dem Campanerthal nicht einmal denen viel Trost reichen dürfte, die eine persönliche Existenz verlangen." Gervinus V. S. 245 f. Allerdings wird der gläubige Christ andere Unterlagen seines Glaubens an Unsterblichkeit finden, als ihm die Jean Paul'sche Dichtung giebt; aber, worauf seine Haupthoffnung beruht, daß das Reich des Schönen, Guten, Wahren nicht abgeschlossen sei mit dieser Welt, darin werden ihm alle die beistimmen, die es noch nicht zur Resignation des Nihilismus gebracht haben.

nirgends erlaubt, im Gegentheil schaudert sein Gefühl vor solcher Entartung des Menschen zurück; aber wohl hat er gelegentlich die kirchlichen Lehrbestimmungen humoristisch gewendet*), um dadurch das Unzureichende aller Verstandesbestimmungen in der Religion recht auffallend zum Bewußtsein zu bringen. Ueberhaupt ruht auch Jean Pauls Glaube (nach seinen eignen Worten) nicht auf vereinzelten Beweisen, wie auf Pfählen oder Füßen, die man nur umzubrechen brauche, um ihn umzustürzen; sondern er wurzelt mit tausend unsichtbaren Fasern auf dem breiten Boden des Gefühls. Daher, meint er, könne man Jemand „bis zum Verstummen widerlegen, ohne ihn doch zu überzeugen; das Gefühl überlebt die Einsicht, wie der Schmerz die Trostgründe**)." — Wenn ihm nun die altkirchliche Dogmatik mit der neuern fortgeschrittnen Bildung unvereinbar schien, so bedauerte er dagegen mit gleichem Schmerze wie Jacobi das Abblühen und Versinken der Religion, er sah hierin traurigen Zeiten entgegen, und wußte keine andere Aushülfe, als durch die wahre Bildung selbst. Nicht der weltliche und nicht der geistliche Arm, nicht Staat und Kirche sind es, die nach ihm die Religion wieder zu heben berufen sind, sondern die Wissenschaft und die Poesie. „Die Musen allein können die Bekehrerinnen der Großen werden", und die Schriften der Alten sind ihm „eine ewige Bibelanstalt". In den innern Kern des Christenthums, von dem aus es allein zu begreifen ist, war Jean Paul nicht eingedrungen, aber seine Segnungen hat er sich gleichwohl mit dem Gemüthe angeeignet, und wenn diese doch namentlich darin bestehen, daß der innere Mensch und die innere Welt des Menschen zu ihrem Rechte kommen, so ist Jean Paul vor vielen andern von der christlichen Weltansicht beherrscht, und wir möchten sagen, daß ohne vorangegangnes Christenthum seine Dichtungsart ebensowenig möglich gewesen wäre, als die Philosophie Jacobi's. Die harte Kruste, die sich auf das historische Christenthum gesetzt hatte durch die Satzungen der Orthodoxie, machte es beiden Männern unmöglich, zu einer unbefangnen geschichtlichen Auffassung durchzudringen, während sie vom Geiste des Christenthums nicht nur berührt, sondern theilweise tief durchdrungen waren.

*) In den grönländischen Processen und im 10. Capitel des Siebenkäs.
**) Vergl. Gelzer S. 376.

Neben Jean Paul nehmen wir keinen Anstand auch unsern alemannischen Dichter Hebel zu stellen. Auch bei ihm können wir die Wahrnehmung machen, daß alles, was er unmittelbar mit dem Gefühl auffaßt, eine höhere himmlische Weihe, die Weihe der reinsten Kindlichkeit und Unschuld an sich trägt, wie sie nur das Christenthum zu geben vermag. Der Gott, den er überall findet in der ganzen Natur, der seine Engel den Blumen zusendet und der mit dem frühen Morgenroth über die Bergeshöhe emporsteigt *), der ist kein andrer, als der lebendige Gott der Bibel, der Gott Hiobs und der Psalmen und der Vater Jesu Christi, der die Lilien des Feldes kleidet und die Vögel des Himmels nährt; es ist nicht die in der Welt verschwimmende, erst allmählig zum Bewußtsein erwachende Weltseele. Ebenso blüht unserm Dichter auch auf den Gräbern die Hoffnung einer persönlichen Fortdauer, eine Hoffnung, die so überaus schön und kindlich, so ganz auf dem Grunde biblischer Vorstellungen und doch wieder mit freiem Dichtersinne behandelt, in der „Vergänglichkeit“ sich ausspricht **). Auch die christliche Sitte und das christliche Leben treten uns in den alemannischen Gedichten in ansprechender Einfachheit und ergreifender Natürlichkeit entgegen. Wir dürfen nur an „die Mutter am Christabend“ und an „die Sonntagsfrühe“ erinnern. Und so wird ja auch im „Morgenstern“ gebetet um „ein christliches Herz und christlichen Muth“. Das Tischgebet, das Läuten der Betglocke, das Hinwallen der Gemeinde zum Hause des Herrn und die christlichen Gebräuche bei

---

*) So in den „Marktweibern in der Stadt“:

„Der lieb Gott, meint me, well selber cho,
Er seig scho an der Chrischone.“

**) Hebel kommt darin mit Jean Paul überein, daß er die Sterne als die künftigen Wohnsitze der Sterblichen bezeichnet. Es liegt darin etwas Charakteristisches für die Glaubensweise beider Männer und ihrer Zeit überhaupt. Unchristlich ist die Vorstellung nun einmal gewiß nicht (Joh. 14, 2.); aber eines bestimmtern biblischen Haltes entbehrt sie allerdings. In andern Gedichten, wie: „Auf einem Grabe“ und dem „Wächter in der Mitternacht“, steht der Dichter ganz auf dem Boden der biblischen, volksthümlichen Eschatologie, und wir begreifen diese durch ihn besser, als durch alle exegetische und dogmatische Erörterungen. Wie schön und zart heißt es unter anderm im „Winter“:

„Meng Summer-Vögeli schöner Art
Lit unterm Bode wohl verwahrt,
Es hat kei Chummer und kei Chlag,
Und wartet uf si Ostertag.“

Taufe, Hochzeit und Sterben finden alle ihre Stelle, und reihen sich als kostbare Reliquien in die strahlende Monstranz ein, in der er uns den allzeit gegenwärtigen Gott schauen läßt. Und doch war Hebel nichts weniger als christlich orthodox. Das bestimmtere positiv Christliche tritt auch bei ihm wie bei Jean Paul mehr in den Hintergrund; ja in seinen theologischen Schriften, die Hebel später als Prälat in Carlsruhe herausgab, und auch in seinen Predigten spricht sich mehrfach die rationalistische Denkweise aus, der Hebel mit seiner theologischen Bildung angehörte *). Zu einem klaren und sichern Bewußtsein dessen, was die protestantische Kirche will und soll in ihrer Stellung zur Zeit und was sie werden kann durch eine lebendige Theologie, hat es Hebel nicht gebracht, und wir dürfen wohl sagen, daß der Dichter Hebel mit seinem ahnungsreichen Gefühl tiefer in das Wesen des Christenthums und in die Bedürfnisse des menschlichen Herzens eingedrungen sei, als der Kirchenrath Hebel mit seiner theologischen Einsicht in die Bedürfnisse der protestantischen Theologie und Kirche. Selbst seine biblischen Geschichten haben nicht in dem Grade befriedigt, wie man es von dem gemüthreichen Dichter erwartete. Es ist mir nicht bekannt, wie weit Hebel grade die Philosophie Jacobi's zu der seinigen gemacht hat, aber seine Erscheinung gehört, wie die von Jean Paul, hierher, insofern sich auch an ihm dieser Zwiespalt nachweisen läßt, den wir in Jacobi gefunden haben und den dieser selbst an sich bekannte (während ihn Andere unbewußt in sich herumtrugen), der Zwiespalt zwischen dem frommen, mit dem Christenthum sympathisirenden Gefühl, und einem an die dogmatische Form sich stoßenden und darum der neuern Aufklärung sich zuwendenden, mit der fortgeschrittenen Bildung sich gern in Vernehmen setzenden Verstand. Wir sehen aber in diesem Zwiespalt kein so bedeutendes Unglück. Er giebt sich uns nicht als Zerrissenheit zu erkennen; vielmehr findet er seine Ausgleichung in der reichen Persönlichkeit jener Männer und in der Gediegenheit ihres Charakters. Dieser Zwiespalt zwischen dem herzhaft zugreifenden Gefühl und dem kritisch zagenden Verstande, wie er mehr oder weniger in die menschliche Natur selbst gelegt ist, macht

*) Ging er doch in der Verkennung des protestantischen Grunddogma's so weit, daß er den Augustin einen Ketzer, und den Pelagius einen Heiligen nannte (in den liturgischen Beiträgen).

sich dann auch häufig Luft in der Sprache, die wir die humoristische nennen, und die grade einem Jean Paul und Hebel so wohl ansteht. Beruht doch eben die Wirkung dieses Humors auf der Wahrnehmung, daß unsre Verstandeskräfte nicht hinreichen, das Unendliche würdig zu fassen, daher der Reiz nur allzunahe liegt, lieber dem Verstande zu trotzen, von den höchsten Dingen recht kindlich und einfältig zu reden und das Erhabenste grade mit dem zusammenzubringen, was sonst der niedern Lebenssphäre angehört. Das Naive, das mit dem Humoristischen nahe verwandt oder vielmehr seine natürliche Voraussetzung ist *), ist daher zu allen Zeiten das beste Gegengewicht gewesen gegen das hochmüthig Gespreizte, Steife und Pedantische, gegen alle Wichtigthuerei sowohl einer falschen Orthodoxie, als einer falschen Aufklärung, als endlich einer geschraubten irrlichternden Speculation. Schon Luther ist hierin vorangegangen, und in dieser Beziehung stehen Jean Paul und Hebel mit Claudius auf einer Linie, nur daß dieser (wie Luther) sich fester an das positive Christenthum anschloß, während jene sich mit dem allgemeinern religiösen Gefühl begnügten. Aber wie wir bei Claudius über dem Gemüthlichen seines Wesens gern die etwas starre lutherische Orthodoxie der spätern Zeit vergessen, so vergessen wir bei Jean Paul und Hebel auch wieder das negative Glaubensbekenntniß ihres Verstandes über dem positiven Glaubensbekenntniß ihres Herzens.

So that sich denn in der Philosophie Friedr. Heinr. Jacobi's und in der eben geschilderten gemüthvollen, humoristischen und naiven Dichtungsweise eine eigne Art von religiöser Richtung kund, die das dogmatische Bekenntniß möglichst freiließ, dabei aber die Eindrücke der Religion in einem guten feinen Herzen zu bewahren und in edler Gesinnung darzustellen suchte. Und diese Richtung mußte sich natürlich viele Anhänger erwerben, besonders unter den Gebildeten, die sich in der alten Dogmatik ebensowenig zurechtfinden konnten, als in der neuen Speculation, die sich aber bei einer kalten, blos verneinenden Aufklärung oder einer trocknen Moral auch nicht befriedigt fanden. Diese sammelten sich mehr und mehr zu einer unsichtbaren Kirche, in

*) Wir möchten sagen, der Humor sei die durch die Reflexion des Verstandes hindurchgegangene Naivetät des Gemüthes. Das Naive geht, wo die Bildung darüber kommt, leicht ins Humoristische über.

deren obern Regionen der frische Luftzug des Verstandes sein heitres Spiel trieb, ohne daß darum die Temperatur, deren das Herz in seinen nächsten Umgebungen bedurfte, wäre erkältet worden. Das Gemüthliche ward der breite Boden, auf dem sich auch die wiederfanden, die auf den scharfen Verstandeslinien keinen Raum neben einander hatten. Da fanden ein Claudius und ein Jacobi sich wieder, ein Lavater und ein Jean Paul. Kein Wunder, wenn, wie eben erst noch „Humanität und Aufklärung", so nun auch „Gemüth und Gemüthliches" zum Losungswort der Zeit wurde. Das Gemüthliche unterschied sich von dem, was wir früher Sentimentalität genannt haben, durch die größere Unmittelbarkeit, durch das, daß es wahrhaft auf die innerste Wurzel unsrer Empfindungen, auf das Gefühl zurückging und so auch wieder aus dieser Wurzel hervortrieb, während die Sentimentalität (Empfindsamkeit) oft nur ein künstliches Erzeugniß des Verstandes oder der durch den Verstand heraufgeschraubten Phantasie war. Das Gemüthliche erschien als ein frisches, gesundes Naturkind, während das Sentimentale nicht selten als ein krankhaftes, eitles und verzärteltes Wesen sich verrieth. Indessen lassen sich die Grenzen auch hier nicht zu scharf ziehn. Auch das Gemüthliche (und darin lag seine Gefahr) konnte in Weichlichkeit ausarten, wie sie allerdings bei Jean Paul bisweilen hervortritt, und sowohl eine dämmernde Unklarheit des Verstandes als Mangel an sittlicher Energie konnten sich leicht hinter der gepriesenen Gefühlstiefe und Gefühlsinnigkeit verstecken. Stärkere männliche Naturen wurden dadurch abgestoßen, und es fehlte nicht an Gegenwirkungen von Seiten der Verstandes- und der Willensrichtung aus. Aber daß es mit der Vereinzelung und der Zersplitterung überhaupt nicht gethan sei, zu dieser Erkenntniß wurde die Zeit mehr und mehr hinangehoben. Nicht das Gemüth, nicht der Verstand, so hieß es jetzt, der Geist sei das Höchste; und während die speculative Philosophie sich abarbeitete, auf den Grundlagen der Naturphilosophie nun auch die Philosophie des Geistes darzustellen, ging auf dem Gebiete der Kunst Göthe voran, den ja Viele als den Propheten des Geistes und als den Propheten der neuen Zeit überhaupt bezeichnen. Dieß führt uns nun zu seiner nähern Betrachtung.

Wenn wir schon nach unsern vorläufigen Andeutungen Göthe mit Schelling in eine ähnliche Beziehung gebracht haben, wie

früherhin Schiller mit Kant, so sollte damit nicht gemeint sein, als ob Göthe in derselben Abhängigkeit von dem Schellingschen System gestanden habe, wie Schiller eine Zeitlang vom Kantischen. Göthe war zu frei, zu eigenthümlich, zu groß und vornehm, ja mit einem Wort, zu sehr geistig, als daß er je der Nachbeter eines Systems hätte werden können. Was seine philosophischen Sympathien betrifft, so schien auch er erst mit Jacobi eine Herzensgemeinschaft eingehn zu wollen; wenigstens schmeichelte sich dieser nach der ersten Zusammenkunft mit Göthe in Köln *), in ihm den Mann gefunden zu haben, den er bedürfe, und hoffte, daß dieß einmal gewiß ein wahres, inniges, ewiges Verhältniß sein werde, das sie zusammenbände. Beide standen mit einander auf dem vertrautesten Fuße, obgleich ihre Naturen sehr verschieden waren; zuletzt aber trat eine Spannung ein. Jacobi widmete Göthe seinen „Woldemar" mit den innigsten, wärmsten Freundschaftsversicherungen, während dieser schon erkältet war **), und grade das, was wir als das Wesentliche an Jacobi erkannt haben, die gewissenhafte Einkehr in sich selbst, das Sichselbstbelauschen, die eigne Beobachtung des Geistes- und Gemüthslebens, war Göthe zuwider. „Es schien ihm," sagt Gervinus ***), „bis in das späteste Alter eine Krankheit, wenn man den Geist über seinen eignen Operationen belauschen wollte, er lobte sich selbst seiner Klugheit wegen, daß er nicht über das Denken gedacht, nicht gedacht habe, um zu denken, es war ihm dieß eine Verschwendung des Geistes, eine Folge der langen Weile

*) Siehe Gervinus IV. S. 536.

**) Ueber das Verhältniß Göthe's zu Jacobi geben die Gespräche mit Eckermann (s. S. 242 u. 243), besonders aber der seither veröffentlichte oben citirte Briefwechsel guten Aufschluß. Göthe hatte sich dahin ausgesprochen, der Unterschied zwischen ihnen beiden bestehe darin, daß Jacobi ein Christ sei, und er (Göthe) ein Heide; wogegen Jacobi wieder den alten Freund daran erinnert, wie sein wahrhaft „julianischer Haß" gegen das Christenthum und alle namhaften Christen, den er im Jahre 1792 mit nach Pempelfort brachte, sich schon dort gemildert habe, so daß zuletzt wenig fehlte, daß er mit dem Kämmerer in der Apostelgeschichte gesprochen hätte: „Was hindert, daß ich getauft werde?" „Du gestandest zu von einem gewissen Christenthum, daß es der Gipfel der Menschlichkeit sei; und wie ich Dein Heidenthum jenem Dir verhaßten Christenthum, das auch ich nicht mochte, vorzog, so zogst Du hinwiederum Deinem eignen Heidenthum vor, was Du mein Christenthum nanntest, ohne jedoch Dir dieses aneignen zu können." (Brief Jacobi's an Göthe vom Jahre 1815.) S. Briefw. S. 273.

***) Bd. V. S. 122.

und leeren Umgebung. Die spanischen Stiefeln der Logik, die graue Figur der Metaphysik, alles, was nicht mit dem grünen Baume des Lebens zusammenhing, war ihm zuwider, und er gestand oft und gern, daß er zur eigentlichen Philosophie *) durchaus keine Beziehung in sich fand. Wie eifrig er mahnte, den Menschen erkennen zu lernen, so warnte er doch vor der Selbsterkenntniß; er fand, daß das „Kenne dich selbst“ einen Widerspruch in sich enthalte; wer sich in den eignen Busen schaue, dem, meinte er, „sei es so schlecht in seiner Haut, wie dem, der sein eignes Gehirn belauere **).“ — Allein nicht nur gegen diese auf Selbsterkenntniß gegründete Philosophie, wie sie in Jacobi sich darstellte, empfand er eine Abneigung; auch mit jener, welche statt des eignen Ichs die Welt zu ihrem Gegenstand machte, schien er sich nicht befreunden zu wollen, so lange sie eben in jenen spanischen Schnürstiefeln sich bewegte, über die auch Mephistopheles im Faust sich lustig macht. „Er verwünschte Alle, die aus dem Irrthum eine eigne Welt machten und sich mit Speculationen muthwillig plagten; wohl wissend, wie sich mit dem ewig jungen Leben die Meinungen stets verändern, lachte er der Schulen“ u. s. w. ***). Aber mit alle dem, daß Göthe schon um seines gesunden Geschmackes willen die geschraubte, barocke Form, die wieder an den alten Scholasticismus erinnerte, sich vom Leibe zu halten suchte, so hing doch seine Lebensansicht mit der auf's Innigste zusammen, wie sie in dem Schelling'schen System sich kund gab. Gesteht er es doch selbst, er gehöre zur Identitätsschule und sei zu ihr geboren †). Auch er sah das Leben, wie es sich giebt, als eins an; Geist und Sinn, Gott und Natur, Inneres und Aeußeres, Form und Materie, war für ihn eins und dasselbe. Seine Naturstudien, mit denen er sich besonders in der spätern Zeit seines Lebens beschäftigte, waren getragen und geleitet von dieser Idee; seine Farbenlehre sollte die mechanische Vorstellung vom

---

*) Vergl. Gespräche mit Eckermann II. S. 55: „Von der Philosophie habe ich mich selbst immer frei erhalten; der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes war auch der meinige.“

**) Vergl. die angeführten Gespräche S. 132 u. 133.

***) Gervinus a. a. O. Vergl. Gespräche rc. Bd. III. S. 123 u. 124. vergl. mit S. 222.

†) Briefwechsel mit Zelter. Bd. II. S. 65.

Lichte verdrängen; durch die von ihm so genannte Morphologie (Verwandlungslehre) suchte er die Ansicht von der Natur als einem lebendigen organischen Wesen in die Wissenschaft einzuführen; und was das Verhältniß Gottes zur Welt betrifft, so ist auch ihm der inweltliche Gott von mehr Bedeutung als der überweltliche.

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe,
Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt."

Damit hängt auch Göthe's sittliche Weltansicht zusammen. Ein reges Spiel der verschiedenartigsten Kräfte ist ihm auch die sittliche Welt; aller Kampf mit der Sünde ist nur nothwendige Entwicklung, nothwendiger Durchgangspunkt. Alle Gegensätze sind ihm aufgelöst und nicht mehr vorhanden, und jener Satz, den wir als das Schibboleth der neuern Philosophie betrachten können, daß das, was ist, auch das Beste sei, der findet sich schon ganz in Göthe's Thun und Lassen ausgesprochen. Wenn Schiller das Ideal der Tugend als ein fernes, weit über uns hinausliegendes zu erstreben, zu erringen sucht, wenn er nur das, „was sich nie und nirgends hat begeben," als das bezeichnet, was das menschliche Gemüth auf ewig zu befriedigen vermöge, wenn er sich in andre Zustände sehnt, bald zurück in die Welt der Griechen, bald vorwärts in eine bessere Zeit, nach der auch ein Fichte so mächtig sich sehnte, so findet sich Göthe in der Gegenwart wohl zu Haus; das Behagliche, von dem er selbst so behaglich zu reden und zu dichten weiß, ist ihm so natürlich, so angeboren; ihn ficht nichts an, weder politisches noch religiöses Leben, noch Gezänke der Schulen, er ist immer über allen Kampf erhaben in hoher Götterruhe: daher auch die gerühmte Objectivität, die Durchsichtigkeit und Rundung, die innere Harmonie und äußere Vollendung seiner Kunstwerke, die alle den Stempel der höchsten Natürlichkeit an sich tragen, aber nicht einer nachgeahmten, einer affectirten Natürlichkeit, sondern einer gleichsam neu geschaffnen, neu aus dem Geist gebornen Natur; so daß, wenn ein Cultus des Genius statthaft wäre, man allerdings versucht sein könnte, in Göthe das schöpferische Princip als persönlich

geworden anzubeten. Das diesseitige Leben, das uns die neue Philosophie empfiehlt und das grade in der allerneuesten Zeit immer mehr Lobredner gewinnt, mit Verzichtleistung auf ein jenseitiges, hat an Göthe seinen Sprecher. „Wir wollen einander nicht auf's ewige Leben vertrösten," schrieb er 1775 an die Gräfin Juliane von Stolberg, „hier noch müssen wir glücklich sein!" *)

Wenn die alte Zeit von den Tagen der Reformation an das Gottesbewußtsein und die Aussicht auf das Jenseits obenanstellte, wenn alles, was auch in zeitlichen Dingen unternommen ward, auf irgend eine Weise an den Himmel geknüpft wurde, ja wenn dieses Vorwalten der göttlichen Betrachtung der Dinge bis zu der Einseitigkeit sich steigerte, daß man diese Welt als ein Jammerthal betrachtete, und daß man für abstracte Glaubensstreitigkeiten mehr Sinn hatte als für das, was ein würdiges Dasein auf Erden möglich macht, so zeichnet sich die moderne Zeit durch die entgegengesetzte Betrachtungsweise aus, wonach das Weltbewußtsein das Vorherrschende ist, und wonach das ganze Streben darauf gerichtet ist, sich hier so schön und gut einzurichten, daß man sogar den Himmel darüber vergißt. Und da wüßten wir keinen Dichter, der mehr diese Gesinnungsweise ausspräche, als eben Göthe. Ganz aus diesem Weltgefühl heraus singt er:

„Wirklich ist es allerliebst
Auf der lieben Erde,
Darum schwör' ich feierlich
Und ohn' alle Fährde,
Daß ich mich nicht freventlich
Wegbegeben werde."

Man würde solche und ähnliche leicht hingeworfene Gedichte Göthe's mißverstehen, wenn man in ihnen den baaren Ausdruck einer nur auf das Sinnliche gerichteten rohen und gemeinen Weltlichkeit finden wollte. Jeder, der Scherz versteht, wird hinter dem Buchstaben solcher Sprüche und Lieder den versteckten Sinn wohl herausfinden; es soll darin der Triumph des Genies über alle griesgrämliche Befangenheit, das leichte und freie sich Hinwegsetzen eines entbundenen Geistes über den Druck

*) Doch finden sich bei ihm auch wieder Stellen des Gegentheils, in den Gesprächen mit Eckermann und sonst.

der Außenwelt und ihrer engen Verhältnisse ausgesprochen werden, und es liegt darin, bei aller scheinbaren Trivialität, etwas Hochpoetisches. Darin eben macht sich ja Göthe's poetischer Sinn geltend, daß er in dem Kleinsten das Große, im Besondern und Einzelnen das Ganze und Allgemeine, im scheinbar Unbedeutenden das Bedeutendste zu finden, und überhaupt alles, was er mit seinem Zauberstab berührt, in ein poetisches Wesen, in ein Wesen seiner Art zu verwandeln weiß. Und in der That, es gehört weit mehr ächte Poesie dazu, in der leicht dahinfließenden Welle, im vorüberschwebenden Vogel ein Sinnbild des Ewigen, eine wunderbare Beziehung des Naturlebens zu unserm geistigen Leben zu finden, als wenn man erst die Himmelsleiter anstellen und von Stern zu Stern klimmen muß, um einer göttlichen Idee habhaft zu werden. Darin unterscheidet sich allerdings Schiller von Göthe. Jenem sieht man gewissermaßen die Anstrengung an, er keucht und glüht und ist außer Athem, wenn er der himmlischen Göttin nachjagt, die ihm ewig entflieht, während bei Göthe alles wie von selbst geht, und jeder Athemzug ein fertiges Gedicht ist. Allein bei alle ihrem hohen poetischen Werthe hat diese Göthe'sche Weltansicht etwas Verführerisches, wenn man sie zur Grundlage des Sittlichen und Religiösen machen will, wenn man die ächte, die bleibende und nachhaltige Versöhnung des Himmels und der Erde in dem „weltlichen Evangelium der Poesie" sucht, und mit Göthe hofft, „daß die innere Heiterkeit und äußeres Behagen uns von den irdischen Lasten befreien" soll. Für glückliche Naturen, wie Göthe selbst eine war, mag diese Weltansicht etwas sehr Befriedigendes haben, aber der Unglückliche so wenig, als der, dem das Unglück und Elend Anderer tiefer zu Herzen geht, kann sich bei ihr beruhigen. Das marmorne Götterbild der Kunst mag uns unendlich befriedigen, so lange wir es vom Schaugerüste des künstlerischen Standpunktes aus betrachten, aber wie stößt uns seine unerträgliche Kälte zurück, wenn wir es umfassen wollen, in der Meinung, daß ein mitfühlendes Herz uns aus seiner Brust entgegenschlage!

Niemand mag besser als Göthe selbst uns in dieser Ueberzeugung befestigen, wenn der Dichter singt:

Ein Gott hat
Jedem seine Bahn
Vorgezeichnet,

Die der Glückliche
Rasch zum freudigen
Ziele rennt;
Wem aber Unglück
Das Herz zusammenzog,
Er sträubt vergebens
Sich gegen die Schranken
Des ehernen Fadens,
Den die doch bittere Scheere
Nur einmal löst.

Leicht ist's, folgen dem Wagen,
Den Fortuna führt,
Wie der gemächliche Troß
Auf gebesserten Wegen
Hinter des Fürsten Einzug.

Aber wer heilet die Schmerzen
Deß, dem Balsam zu Gift ward?
Der sich Menschenhaß
Aus der Fülle der Liebe trank?
Erst verachtet, nun ein Verächter,
Zehrt er heimlich auf
Seinen eignen Werth
In ungenügender Selbstsucht.

Wir müssen es andern überlassen, die Parallele zwischen Schiller und Göthe in dichterischer Hinsicht weiter zu verfolgen *). Aber für uns ist die Vergleichung beider Heroen der deutschen Litteratur eine unerläßliche in Beziehung auf ihre Stellung zum Christenthum. Auch in dieser Beziehung gehn die Urtheile sehr aus einander. Wenn es Leute giebt, welche beide Dichter ohne weitere Untersuchung als Unchristen verwerfen, so hat Göthe merkwürdiger Weise auch in den Augen solcher, die sonst einer strengen Ansicht im Christenthum folgen, mehr Gnade gefunden, als Schiller, während das Umgekehrte nur selten der Fall ist. Es kommt hier darauf an, was man zum Maßstab

*) Bekanntlich stießen sich Beide erst persönlich ab, während sie später durch die engste Freundschaft verbunden blieben. In seinem Verhältniß zu Schiller tritt Göthe edel hervor. Schiller mußte von ihm wie ein schaalloses Ei behandelt werden. Man vergl. Schillers Aeußerungen in seinem Briefw. mit Körner. Bd. II. S. 53.

des Christlichen macht, ob die Erkenntniß, oder den Willen, die Neigung. Von Seiten der christlichen Erkenntniß steht Göthe unstreitig höher als Schiller, insofern er überhaupt einen umfassendern, weniger von Schulvorurtheilen umhüllten Geist zeigt. Er konnte z. B. die biblische Geschichte und die christlichen Dogmen weit unbefangener würdigen, als der oft leidenschaftlich erregte Schiller. Wie hätte auch der Mann, unter dessen Händen alles lebendige Gestaltung gewann, nicht auch die welthistorische Erscheinung des Christenthums in diesen Gestaltungsproceß aufnehmen und in sein großes Weltbild verarbeiten sollen? *) Welch ein Reichthum tief christlicher Anschauungen begegnet uns im Faust! welcher Sinn für die feinsten Nüancirungen des christlichen Lebens in den Bekenntnissen einer schönen Seele. Selbst die Auffassung des Christenthums in der herrnhutischen Weise ist ihm an ihrem Orte gerecht, wie sein Umgang mit dem geistreichen Fräulein von Klettenberg beweist. Welche gesunde, richtige Urtheile über den hohen Werth der Bibel und ihre erziehende Bedeutung begegnen uns in seiner Lebensbeschreibung, und zum Theil auch in den eingestreuten Bemerkungen zur Farbenlehre, und besonders in den Gesprächen mit Eckermann. Oder kann man, um nur ein Beispiel anzuführen, den Bibelverächtern ein mächtigeres Wort entgegenhalten, als das von Göthe **): „Je höher die Jahrhunderte an Bildung steigen, desto mehr wird die Bibel zum Theil als Fundament, zum Theil als Werkzeug der Erziehung, freilich nicht von naseweisen, sondern von wahrhaft weisen Menschen genützt werden können." Und so noch mehrere ähnliche Aeußerungen. Ja, das ist gewiß, die neuere christliche Apologetik könnte aus Göthe's Schriften weit mehr Belegstellen als aus Schiller beibringen, bei dem fast überall eine Ketzerei herausschaut.

Und auch auf dem praktischen Gebiete zeigte sich Göthe, wo es sich um Einsicht in die bestehenden Verhältnisse handelte, praktisch; während sich Schiller oft unpraktisch bewies. Wenn z. B. Schiller davon träumte, durch das Theater die Welt zu verbessern und die

---

*) Ich will hier die Stellen nicht alle ausschreiben, in denen sich Göthe zu Gunsten des Christenthums äußert, man vergl. Gelzer S. 290. und die Sammlung unter d. T. Göthe's Philosophie, von Schütz, das 3. Bändchen (Abschnitt Religion).

**) Aus meinem Leben. Bd. I. Buch 4.

Schaubühne als eine moralische Anstalt, gleichsam als eine zweite Kirche empfahl; und wenn, wie wir früher gesehen haben, nach solchen Andeutungen manche Geistliche der Schillerperiode wirklich poetische Phrasen und theatralische Declamation von der Bühne her auf die Kanzel brachten, so züchtigte Göthe dies Unwesen auf's Meisterhafteste in seinem Faust. Als Wagner gegen Faust äußert:

„Ich hab' es öfters rühmen hören,
Ein Comödiant könnt' einen Pfarrer lehren,"

antwortet Faust:

„Ja, wenn der Pfarrer ein Comödiant ist,
Wie das denn wohl zu Zeiten kommen mag,"

und fährt dann fort:

„Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen,
Wenn es nicht aus der Seele dringt
Und mit urkräftigem Behagen
Die Herzen aller Hörer zwingt.
Sitzt ihr nur immer, leimt zusammen,
Braut ein Ragout von andrer Schmaus,
Und blast die kümmerlichen Flammen
Aus eurem Aschenhäufchen 'raus;
Bewunderung von Kindern und von Affen,
Wenn euch darnach der Gaumen steht,
Doch werdet ihr nie Herz zu Herzen schaffen,
Wenn es euch nicht von Herzen geht."

Nun wendet Wagner ein:

„Allein der Vortrag macht des Redners Glück,
Ich fühl' es wohl, noch bin ich weit zurück."

Darauf Faust:

„Such Er den redlichen Gewinn,
Sei Er kein schellenlauter Thor!
Es trägt Verstand und rechter Sinn
Mit wenig Kunst sich selber vor;
Und wenn's euch Ernst ist, was zu sagen,
Ist's nöthig, Worten nachzujagen?
Ja, eure Reden, die so blinkend sind,
In denen ihr der Menschheit Schnitzel kräuselt,
Sind unerquicklich wie der Nebelwind,
Der herbstlich durch die dürren Blätter säuselt."

In diese wenigen Worte hat Göthe mehr homiletische Weisheit zusammengedrängt, als in mancher ausführlichen Theorie der geistlichen Beredsamkeit zu finden ist. Ebenso zeigt er einen sichern Takt in Dingen, welche den Gottesdienst betreffen. Er selbst hatte das sichere Gefühl, daß von allen seinen Gedichten, so viele er auch gemacht, keins in einem lutherischen Gesangbuch stehen könnte*). Jede Vermischung der Gebiete, des Profanen und des Heiligen, war seinem gesunden Geschmack zuwider. „Eine Musik," sagt er unter anderm (in W. Meisters Wanderjahren), „die den heiligen und profanen Charakter vermischt, ist gottlos, und eine halbschürige, welche schwache, jammervolle, erbärmliche Empfindungen auszudrücken Belieben findet, ist abgeschmackt; denn sie ist nicht ernst genug, um heilig zu sein, und es fehlt ihr der Hauptcharakter des Entgegengesetzten, die Heiterkeit." — Wie zart und fein, ganz aus der christlichen Lebensansicht heraus, ist die Bemerkung in den Wahlverwandtschaften, daß die Hochzeitfeier eigentlich immer eine ernste sein sollte, und daß ihr daher Stille mehr gezieme, als lärmender Prunk**). Ueberall also, wir wiederholen es, wo es auf richtige Einsicht in die christlichen Dinge ankommt, da finden sich bei Göthe Geistesblicke, die wir bei Schiller in dieser Bestimmtheit vergebens suchen. Aber wenn die Einsicht nicht der einzige Maßstab des Christlichen ist, sondern vielmehr die Zustimmung und Zuneigung des Gemüthes, so möchten wir fast glauben (ohne damit Göthe Unrecht zu thun), daß Schiller zu Zeiten tiefere christliche Erregungen erfahren habe als Göthe. Sie erinnern sich jener Morgengedanken Schillers, jenes Ringens nach Wahrheit, nach Gewißheit in religiösen Dingen. Solchen Kämpfen begegnen wir in Göthe's Leben nicht. Er zweifelte zwar auch als Knabe***) schon an manchen Dingen in der Bibel und verlangte darüber Auskunft von seinem Religionslehrer, aber, wie er selbst sagt, war ihm mehr daran gelegen, seine Zweifel vorzubringen, als die Auflösung derselben zu erfahren, und der Religionslehrer wußte sich nicht anders aus der Verlegenheit

---

*) Gespräche mit Eckermann. I. S. 282.

**) Dagegen spricht Schiller sehr frivol von seiner eignen Trauung; er nennt sie „einen sehr kurzweiligen Auftritt". Vergl. Briefw. mit Körner II. S. 171.

***) Aus meinem Leben. 4. Buch. (Werke XXIV. S. 203.)

zu ziehn, als daß er ein Mal über das andre mit bauchschütterndem Lachen ausrief: „Er närrischer Kerl! Er närrischer Junge!" — und dabei blieb es. Später, in seinen Jünglingsjahren, erfuhr Göthe allerdings manche Gährungen in seinem Innern, und es kostete ihn einen gewaltigen Kampf, ehe er sich zur Welt in das ruhige beherrschende Verhältniß setzen konnte, das er in seinen reifen Jahren behauptete; aber der Kampf war nicht religiöser Art, es war das Ringen des sich mit Ungestüm hervordrängenden Genius gegen die geordneten Verhältnisse der natürlichen und der sittlichen Welt, dem Titanensturm vergleichbar, der mit eigner Götterkraft den Himmel sich erringt. Aber auch nach dem „nächtlichen Sturm" gewann doch Göthe bald das Ufer wieder. Der Durchnetzte, so rühmt er von sich selbst, trocknete sich, und den andern Morgen, wenn die herrliche Sonne auf den glänzenden Wogen abermals hervortrat, hatte das Meer schon wieder Appetit zu Feigen *).

Weder Schillers noch Göthe's Leben sind frei von sittlichen Verirrungen; aber leichter setzte sich Göthe darüber hinweg, und unstreitig ist Schillers sittliches Streben ein ernsteres gewesen, als Göthe's **). Ein Heiliger wollte einmal Göthe in keiner Weise sein, aber ebensowenig ein Ruchloser, ein Unheiliger. Die Frömmigkeit galt ihm (nach seinen eignen Worten) ***) nicht als Zweck des Lebens, aber wohl als ein Mittel, um durch die reinste Gemüthsruhe zur höchsten Cultur zu gelangen. Ueberall das Maß zu halten in allen Dingen, das war, wie in der Kunst, so auch im Sittlichen und Religiösen Göthe's oberster Grundsatz. Und daraus läßt sich auch seine Stellung erklären, die er der maßlosen Aufklärung, wie dem gegenüber einnahm, was ihm als maßlose Frömmigkeit, als religiöse Extravaganz erschien. Es ist bedeutsam, wie grade Göthe in seinen Jugendjahren mit Stilling und Lavater befreundet war und ihre Sache führte den Aufklärern gegenüber. Niemand hat besser und treffender als er die

---

*) Dieß mit Anspielung auf ein griechisches Sprichwort, siehe Briefwechsel mit Zelter. Werke II. S. 44.

**) So tadelt es Schiller an Göthe, daß es ihm ganz an der herzlichen Art fehle, sich zu irgend etwas zu bekennen. . . . „Seine Philosophie holt zu viel aus der Sinnenwelt, wo ich aus der Seele hole. Ueberhaupt ist seine Vorstellungsart zu sinnlich und betastet mir zu viel." Briefw. mit Körner II. S. 207.

***) W. Meisters Wanderjahre. Werke XXIII. S. 256.

Geistlosigkeit der sogenannten Aufklärer persiflirt, wie einen Bahrdt mit seiner Bibelübersetzung, einen Nicolai mit seiner vorlauten Kritik, einen Basedow mit seinen windigen Projecten und seiner abstrusen Neologie. Aber es war mehr die Geistlosigkeit, als die Gottlosigkeit, was Göthe an diesen Leuten bekämpfte, und in eine tiefere Erörterung religiöser Gegenstände ließ er sich nicht gern ein. Im Kreise der frommen Freunde war er immer der Leichtfertige, der Bewegliche; und wenn Lavater und Basedow sich müde gezankt über theologische Dinge, so singt er ganz nach seiner Weise:

„Prophete rechts, Prophete links,
Das Weltkind in der Mitten."

Besser konnte Niemand die Stellung bezeichnen, die er zwischen den streitenden theologischen Parteien einnahm. Darum muß es uns nicht wundern, wenn derselbe Göthe, der die Aufklärer züchtigte, auch wieder dem Lavaterschen Christenthum mit starken Worten entgegentrat; denn immer mehr stellte sich in der Folge die Verschiedenheit zwischen ihm und Lavater in religiöser Beziehung und die Unvereinbarkeit ihrer Standpunkte heraus. „In meines Vaters Apotheke," schreibt Göthe einmal an Lavater (im Oct. 1782)*), „sind viele Recepte, mein Pflaster schlägt bei Dir nicht an und Deines nicht bei mir"; und schon drei Jahre zuvor hatte er seinem Freunde den Vorschlag gethan, „sie wollten einander ihre Particularreligionen ungehudelt lassen**)." In demselben Briefe bekannte er sich zur Wahrheit der fünf Sinne, und an einem andern Orte***) bedauert er Lavater um sein ewiges Kämpfen und Ringen. „Dein Durst nach Christo," sagt er, „hat mich gejammert, du bist übler daran, als wir Heiden, uns erscheinen doch in der Noth unsre Götter." —

Und wieder in einem andern Briefe†) sprach er sich offen dar-

*) Siehe Briefe von Göthe und Lavater, herausg. von Heinr. Hirzel. Lpz. 1833. S. 152.

**) Ebend. S. 45.

***) In einem Brief vom 8. Jänner 1777 bei Hegner, Beiträge zur nähern Kenntniß Lavaters. Lpz. 1836. S. 91.

†) Vom Juli 1782 bei Hegner, S. 147. — Vergl. auch seine spätere Aeußerung an Fr. Jacobi vom Jahr 1813. „Als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als

über aus, daß er zwar kein Unchrist, kein Widerchrist, aber doch ein decidirter Nichtchrist sei, und damit hat er besser, als wir es vermöchten, seine Stellung zum Christenthum selbst bezeichnet. Gegen dasselbe anstürmen, mit dem Fanatismus eines Voltaire, hielt er, schon weil er tiefer in die Geschichte blickte als jener, für ein thörichtes Beginnen; aber sich auf das Christenthum beschränken, in ihm Alles finden, das hielt er selbst für etwas Beschränktes. An andern gleichsam dazu organisirten Naturen mochte er das Christliche wohl leiden, es war ihm sogar interessant, so lange es ihm als Gegenstand der Beobachtung diente, wie etwa ein Portraitmaler mit Theilnahme sich in das ihm sitzende Original vertieft, aber er wollte sich als Beobachter darüber halten. Schon zu der Zeit, als er den Werther schrieb, läßt er diesen sagen: „Ich ehre die Religion. Ich fühle, daß sie manchem Ermatteten Stab, manchem Verschmachtenden Erquickung ist. Nur kann sie denn, muß sie denn das einem Jeden sein? Wenn Du die große Welt ansiehst, so siehst Du Tausende, denen sie es nicht war, Tausende, denen sie es nicht sein wird . . . und muß sie es mir denn sein? Sagt nicht selbst der Sohn Gottes, daß die um ihn sein würden, die ihm der Vater gegeben hat? Wenn ich ihm nun nicht gegeben bin? Wenn mich nun der Vater für sich behalten will, wie mir mein Herz sagt?" — Und so schreibt er denn auch an Lavater *): „Es erhebt die Seele und giebt zu den schönsten Betrachtungen Anlaß, wenn man Dich das herrliche krystallhelle Gefäß mit der höchsten Inbrunst fassen, mit Deinem eignen hochrothen Trank schäumend füllen und den über den Rand hinübersteigenden Gischt mit Wollust wieder schlürfen sieht. Ich gönne Dir dieses Glück, in einem Individuo alles zu genießen; und bei der Unmöglichkeit, daß Dir ein Individuum genugthun kann, ist es herrlich, daß aus alten Zeiten uns ein Bild übrig blieb, in das Du Dein Alles übertragen, und in ihm Dich bespiegeln, Dich selbst anbeten kannst. Nur das kann ich nicht anders als ungerecht und einen Raub nennen, daß Du alle köstlichen Federn

---

das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen." Briefw. S. 261.

*) Vom Juni 1781 bei Hegner. S. 141.

der tausendfachen Geflügel unter dem Himmel ihnen, als wären sie usurpirt, ausraufst, um Deinen Paradiesvogel ausschließlich damit zu schmücken; dieß ist, was uns nothwendig verdrießen und unleidlich scheinen muß, die wir uns einer jeden durch Menschen und dem Menschen offenbarten Weisheit zu Schülern hingeben, und als Söhne Gottes ihn in uns selbst und allen seinen Kindern anbeten*)." — Mit diesen Worten hat Göthe ganz dasselbe ausgesprochen, was nachher Strauß mit den Worten aussprach, daß die Natur nicht pflege ihre ganze Fülle in ein Individuum auszuschütten. Christus war ihm also wohl ein willkommnes Bild aus alter Zeit, an das Jeder sein Menschenideal anknüpfen, in dem Jeder sein besseres Ich wiedererkennen mochte, aber er war ihm nicht der Einzige unter Allen, in dem der Geist wohnte ohne Maß. Und so finden wir, daß auch in diesem Punkte die Göthe'sche Weltansicht und die neuere speculative Philosophie sich begegnen, denn dasselbe haben wir ja auch von Fichte und Schelling vernommen.

Man hat in dem Leben Göthe's verschiedene Zeitpunkte unterschieden, die Zeit der Jugend, des Mannesalters und des höhern Greisenalters**), und hat namentlich den ersten und den letzten Zeitpunkt als die bezeichnet, in welchen wenigstens das Gemüth des Dichters den religiösen Eindrücken mehr offen stand als in der mittlern Periode, und daher mag uns auch manches Widersprechende in Göthe's Schriften begegnen, über das wir uns nicht wundern dürfen; doch glaube ich, daß auch in jeder dieser Perioden sich des Widersprechenden genug findet. Er sagt irgendwo:

„Die Welt ist voller Widerspruch,
Wie sollte sich ein Buch nicht widersprechen?"

Wir wollen daher auch darauf verzichten, sowohl, die Widersprüche

*) Vergl. damit den Brief vom 9. August 1782. S. 147. 148. „Du hältst das Evangelium, wie es steht, für die göttlichste Wahrheit; mich würde eine Stimme vom Himmel nicht überzeugen, daß das Wasser brennt und das Feuer löscht, daß ein Weib ohne Mann gebiert, und daß ein Todter aufersteht; vielmehr halte ich dieses für Lästerungen gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur. . . Du findest nichts Schöneres als das Evangelium, ich finde tausend geschriebene Blätter alter und neuer von Gott begnadigter Menschen ebenso schön und der Menschheit nützlich und unentbehrlich."

**) Gelzer S. 255.

nachzuweisen, als sie zu vermitteln; die Hauptsache bleibt für uns der Eindruck, den Göthe's Erscheinung auf die Zeit machte. Hierbei ist nun das Merkwürdige, daß, obwohl Göthe früher geboren war als Schiller, doch die eigentliche Herrschaft Göthe's in den Gemüthern eine spätere ist, und daß der Göthe'schen Dynastie im Reiche der Geister erst die Schillersche vorangehen mußte, ganz ähnlich wie die kritische Philosophie der Naturphilosophie, der Rationalismus dem Pantheismus voranging. Man kann es ganz gut an dem Gange, den die deutsche Litteratur in den letzten Decennien genommen, beobachten, wie die Schillerbegeisterung, wie sie vor etwa dreißig Jahren noch die jungen Gemüther durchströmte und wie sie z. B. in Theodor Körner einen neuen Aufschwung nahm, allmählig sich abkühlte und mehr und mehr durch die vornehme, im Leben sich leicht zurechtfindende Göthe'sche Denkweise verdrängt wurde. Oder hat nicht jenes unbestimmte, unbefriedigte Schwärmen in einer geträumten idealen Welt, das sich am liebsten in den Sternenmantel der Schillerschen Poesie einhüllte, allmählig einer behaglichern Stimmung Platz gemacht, die statt des Sternenmantels den zierlich verbrämten Hermelin innerer Selbstzufriedenheit herauskehrte, bis auch diese Stimmung zuletzt wieder verdrängt wurde durch die der Uebersättigung (Blasirtheit), der Zerfallenheit mit Gott und Welt, die nun ihren zerrissenen Bettlermantel mit verwegenem Trotze als Königsmantel dem Sturm entgegenwirft, wobei jedoch die Eitelkeit aus jedem Loche hervorschaut? Das ist der Gang, den der sogenannte „Cultus des Genius“ genommen, erst Ueberspannung, dann Abspannung, und endlich der große Weltschmerz, von dem jetzt jeder Knabe auf der Gasse zu singen weiß. Wie aber überall die einseitige Verehrung menschlicher Größe, wo sie nicht ihr Maß und ihren tiefern Halt findet in der Anbetung des allein wahren Gottes, den Keim des Verderbens in sich selbst trägt, so war es auch hier. Eine Sehnsucht nach einem erträumten Ideal oder die Einbildung, man habe errungen, was man noch nicht hat, sind beide gleich gefährlich; doch sehe man wohl zu, daß nicht der letzte Betrug ärger sei als der erste. — Wo Sehnsucht, wo Kampf ist, da ist doch wenigstens für den Boten des Heils immer noch ein Anknüpfungspunkt gegeben, und aus dem für sein Ideal eifernden Saulus kann ein Paulus werden. Aber wo man spricht: „ich bin reich und bedarf

nichts," da tritt im Geistlichen eben jener Zustand der Lauheit ein, von dem es heißt: ich wollte, daß du kalt oder warm wärest. — Dieser Zustand der Lauheit in religiösen Dingen, der Unbekümmertheit um das Heil, deren man sich geflissentlich rühmt, ist durch die Göthe'sche Weltansicht allerdings unter einer großen Klasse von Menschen verbreitet worden, nicht durch Göthe's Schuld, aber durch die Schuld seiner blinden Verehrer. Dem tieferen sinnigen Menschen, der schon ein Interesse für Gott und göttliche Dinge von Haus aus mitbringt, kann und muß allerdings so manches Wort Göthe's zur Ausbildung und Vollendung seines innern Menschen zu statten kommen, es findet sich da so manche Perle, die ganz geeignet ist, den Schmuck des Christen zu erhöhen, vorausgesetzt, daß er auf der Stufe der höhern Cultur steht. Aber wer noch keine bestimmte Lebensrichtung hat, dem wird Göthe sie schwerlich erst geben. Göthe verhält sich, dem einzelnen Menschen und seinem sittlichen Streben gegenüber, wie die Natur oder wie ein Kunstwerk. Beide können, je nachdem sie aufgefaßt und verstanden werden, entweder zur Verherrlichung Gottes dienen, oder zum Götzendienste hinführen. Die Natur wie die Kunst verhalten sich stumm in Absicht auf das Sittliche, und so ist es auch bei Göthe. Sein Wahlspruch ist:

> „Thu' nur das Rechte in deinen Sachen,
> Das Andre wird sich von selber machen."

Aber es macht sich eben nicht von selber. So wenig Göthe in sich hineingehn wollte, so wenig führt er den Menschen in sich hinein; er lehrt ihn sich orientiren in der Welt, und da kann und soll Jeder von ihm lernen; aber er rührt ihm nicht ans Gewissen, er will es nicht; er läßt einen Jeden gewähren nach seiner Art. Dieses Absichtslose, was den Charakter eines ächten Kunstwerkes ausmacht, ist es, was Göthe in gewissen Momenten so großartig erscheinen läßt, dem kleinlichen und leidenschaftlichen Getreibe der Alltagsmenschen gegenüber*). Wir können an dieser leidenschaftslosen Größe uns sogar recht

*) So schreibt er u. a. an Fr. Jacobi (1800): „Sonst machte mich mein entschiedener Haß gegen Schwärmerei, Heuchelei, Anmaßung auch gegen das wahre ideale Gute im Menschen, das sich in der Erfahrung nicht wohl rein zeigen kann, oft ungerecht. Auch hierüber, wie über manches Andere, belehrt

sehr erfrischen und erheben, wo die Welt uns in dieses Getreibe hinabziehen will; aber ich komme hier wieder darauf zurück, daß zwischen der künstlerischen Betrachtung und der sitlichen Aufgabe, die ein Jeder sich stellt, ein großer Unterschied ist. Wenn die frühere Zeit einseitig in der Moral befangen war, so daß sie auch die Kunst zur Dienerin der Moral machen wollte, so haben Göthe und die Neuern die Kunst mit Recht als eine von moralischen und politischen Zwecken unabhängige Macht hingestellt; aber wie man so leicht aus einem Irrthum in den entgegengesetzten fällt, so geschah es hier, daß man auch das Sittliche nur mit künstlerischen Augen zu betrachten und nur das in der moralischen Welt zu schätzen anfing, was einen großen Effect macht, was etwa den Stoff zu einem Drama oder einem Roman geben könnte. Der Sinn für die stille bescheidene Tugend, für das, was man verächtlich „bürgerliche Moral" nannte, trat immer mehr zurück, und sogar die biedere Rechtschaffenheit, die Züchtigkeit, die Ehrbarkeit des schlichten Christen erschien als Beschränktheit, während man dem Genie alles zu gut hielt. Das hat sich besonders auch in der Beurtheilung Göthe's gezeigt, von dem seine unbedingten Verehrer behaupteten, er und seines Gleichen (z. B. auch ein Napoleon) seien nicht nach demselben Maßstab der Sittlichkeit zu messen, wie die übrigen Sterblichen*). Aber da treffen wir grade auf den faulen Fleck des Geniencultus. Allerdings, wo wir große Männer beurtheilen wollen, da geziemt es uns, mit Bescheidenheit aufzutreten und, statt einer kleinlichen Splitterrichterei uns hinzugeben, vielmehr zu gestehn, daß, wenn wir auch manchen ihrer Fehler nicht haben mögen, wir dagegen in den edelsten Tugenden weit hinter ihnen zurückbleiben, daß es oft nur unsere Mittelmäßigkeit ist, die uns ganz auf der gewohnten Bahn der Pflicht hält, während jene bei dem gewaltigen Drange ihres Genius auch leicht über die Bahn hinausgeworfen werden; es

uns die Zeit, und man lernt, daß wahre Schätzung nicht ohne Schonung sein kann. Briefw. S. 220. Vergl. 260: „Die Menschen werden durch Gesinnungen vereinigt, durch Meinungen getrennt."

*) Es ist merkwürdig, wie zwei Männer von ganz verschiedner Richtung diesen Grundsatz bekämpft haben: Röhr in seiner Denkrede auf Göthe, die mir leider den Augenblick nicht bei der Hand ist, aber an deren Inhalt ich mich noch zu erinnern glaube, und J. P. Lange, über die Freisprechung des Genies vom Gesetz (Beiträge zu der Lehre von den letzten Dingen. S. 1 ff.).

mag immer von uns erwogen werden, wie ein einziger großer Gedanke und eine einzige große That eines solchen Mannes tausend unsrer gutmüthigen Alltagsgedanken und unerheblichen Pflichtleistungen aufwiegt; allerdings geziemt es uns zu fragen, ob der Maßstab, den wir anlegen, eben der rechte sei, ob wir die Männer, die wir beurtheilen wollen, auch verstehen, und ob nicht manches, was uns an ihnen mißfällt, wenn wir's im rechten Zusammenhange fassen, in einem ganz andern Lichte erschiene. Dieses Mißtrauen in unsre Einsicht, diese Scheu vor allem Schulmeistern ist gewiß aller Ehren werth und noch weit entfernt von dem götzendienerischen Geniencult; das Christenthum selbst verlangt ja diese Billigkeit. Aber zu sagen, die großen Geister seien überhaupt nicht unterworfen dem allgemeinen Sittengesetze, sie seien als Günstlinge der Gottheit von vorn herein davon emancipirt, sie trügen den Maßstab ihrer Beurtheilung rein nur in sich selbst, und sie seien sich ihr eignes Gesetz, mit einem Wort, sie seien nicht unterstellt dem göttlichen Gesetze und der göttlichen Ordnung: das heißt Menschen vergöttern; und darauf bitte ich zu achten, daß eben diese Sucht der Menschenvergötterung da gefunden wird, wo der Pantheismus den Glauben an den lebendigen persönlichen Gott vernichtet hat. Der Mensch kann sich nun einmal, wo er anbeten und verehren soll, nicht begnügen mit einem leeren allgemeinen Begriff; er will, er muß Persönliches verehren, und wo ihm die Persönlichkeit des Schöpfers entschwunden ist, da trägt er die Verehrung auf das Geschöpf über. Einer hat gelebt als Mensch unter den Menschen, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig gewohnt hat, und grade von diesem heißt's: er ward unter das Gesetz gethan, er ward gehorsam und hat alle Gerechtigkeit erfüllt, und grade darum hat ihn Gott erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, also auch über die höchsten und gefeiertsten Namen, und nur was in diesen Zusammenhang sich einfügt und einordnet, hat Geltung im Reiche Gottes. Die Größe des Namens geht dadurch nicht unter, sie leuchtet fort, ungetrübt als Stern im großen Sternbilde, ungeschmälert und unverkümmert als ein Smaragd am Throne des Ewigen. Das wollen wir auch in Beziehung auf Göthe festhalten. Das Schönste, das Edelste von Göthe, es ist bereits mit aufgenommen in diesen Zusammenhang,

und wenn der Apostel sagt: „Alles ist euer," so hat das Christenthum im starken Bewußtsein dieses Rechtes auch Göthe sich zu nutze gemacht, und wahrlich die besonnenen Verehrer Göthe's, sie haben mehr im Sinne des großen Dichters gehandelt, als die tact- und maßlosen Bewunderer. Wie hoch der Meister selbst stand über der Schaar seiner ihn vergötternden Jünger, das mögen wir unter anderm aus einer der spätern Unterredungen mit Eckermann abnehmen *). „Jede Productivität höchster Art," sagt hier Göthe, „jedes bedeutende Aperçü, jede Erfindung, jeder große Gedanke, der Früchte bringt und Folge hat, steht in Niemandes Gewalt und ist über alle irdische Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat." Solchen Aeußerungen begegnen wir noch hie und da im Leben des seltnen Mannes, und aus der kalt scheinenden Felsenbrust schlägt oft eine uns überraschende Flamme des tiefsten religiösen Gefühls auf; und wenn wir auch nicht grade sagen möchten (mit einem christlichen Philosophen) **), Göthe habe auch in seiner Sprache das Evangelium verkündet, so stand er doch gewiß den Grundüberzeugungen des Evangeliums von dem Walten einer unverdienten göttlichen Gnade näher, als mancher mit seinem Formelchristenthum. Konnten wir auch nicht zugeben, daß ein andrer sittlicher Maßstab anzulegen sei an Göthe, als an Andre, so wollen wir das gern anerkennen, daß die Wege, die Gott solche Männer führt, uns häufig verborgen sind. Merkwürdig ist uns hier eine Andeutung Göthe's selbst an Lavater ***): „Mein Gott, dem ich

*) Bd. III. S. 236. Auch aus den frühern Gesprächen erinnert man sich seines mißbilligenden Ausspruchs gegen eine Kritik, wie sie jetzt geübt wird (Bd. II. S. 266.), und der merkwürdigen Stellen, wo er über Unsterblichkeit sich ausspricht. So stark und schneidend er sich gegen die erklärt, die nur müßig über das Jenseits speculiren (in der sentimentalen Weise, wie sie zur Zeit von Tiedge's Urania Mode war), so entschieden sagt er's doch, daß alle die für dieses Leben todt seien, die kein anderes hoffen (Bd. I. S. 121.). Vergl. II. S. 56. wo er es zugleich mit dürren Worten sagt, daß die christliche Religion ein mächtiges Wesen für sich sei, über alle Philosophie erhaben, und sie keiner Stütze von ihr bedürfe.

**) Göschel in den Unterhaltungen zur Göthe'schen Dicht- und Denkweise, bei Gelzer in der Anm. S. 255.

***) Vom Jahr 1779 bei Hirzel S. 39. Vergl. damit die Stelle im Brief

treu geblieben bin, hat mich reichlich gesegnet im Geheimen, denn mein Schicksal ist den Menschen ganz verborgen, sie können nichts davon sehen noch hören; was sich aber davon offenbaren läßt, freu' ich mich in Dein Herz zu legen." — Zum Schlusse noch eine Stelle aus seinen letzten Gesprächen mit Eckermann*): „Mag die geistige Cultut nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will: über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen."

vom J. 1781 bei Hegner S. 138: „In mir reinigt sich's unendlich, und doch gestehe ich gern Gott und Satan, Höll' und Himmel, die Du so schön bezeichnest, in mir Einem."

*) Bd. III. S. 373.

Vierzehnte Vorlesung.

Göthe's Stellung zum Protestantismus. — Die Romantiker. Ihr Verhältniß zum Pantheismus und ihre theilweise Neigung zum Katholicismus. Novalis — La Motte Fouqué.

Göthe's Verhältniß zum Christenthum ist ein Gegenstand, der in der That noch viel weiter ausgeführt werden könnte, als es in den wenigen Andeutungen der letzten Stunde von uns geschehn ist. Es läßt sich bei der Doppelnatur Göthe's, deren er sich selbst bewußt war*), bei seiner tiefen Erkenntniß und seiner leichten, oft leichtfertigen Manier, so viel für und wider sagen, die Sache läßt sich unter so verschiednen Gesichtspunkten auffassen, daß man das eine Mal ebensosehr überrascht werden kann von der Zusammenstimmung Göthe'scher und christlicher Grundansichten, als man plötzlich wieder sich zurückgestoßen fühlen muß durch die Kälte oder durch den Leichtsinn, womit er über die heiligsten Angelegenheiten hinwegzugehn scheint. Es konnte aber auch nicht in unserm Zweck liegen, über Göthe selbst zu einem abgeschlossenen Urtheil zu kommen, so wenig als wir über Schiller, Pestalozzi, Fichte, Schelling u. A. zu einem solchen gekommen sind. Wir mußten blos davon reden, was Göthe seiner Zeit geworden, wie die Zeit ihn verstanden und aufgenommen, und wie diese Göthe'sche Bildung auf das vorige, vorzüglich aber auf unser noch laufendes Jahr-

*) Vergl. die vorletzte Anm. der vorigen Vorl. — Ueber die mephistophelische Natur, die Göthe gelegentlich herauszukehren wußte, s. auch Eckermann Bd. III. S. 322 — 25.

hundert gewirkt hat. Und da ist es denn gewiß, daß nächst der neuern speculativen Philosophie, welche um den Abschluß des 18. und den Anfang des 19. Jahrhunderts sich hervorthat, es Göthe ist, der besonders die gebildete Welt beherrschte und noch beherrscht, der eigentlich das Organ des Zeitgeistes geworden ist. Wir haben aber unsern Zweck noch nicht erreicht, wenn wir nicht auch Göthe's Stellung zum Protestantismus genauer erörtert haben. Göthe war nicht nur ein reformatorischer, er war, um seinen eignen Ausdruck in seinem Sinne zu gebrauchen, ein productiver Geist, er hat eine neue Zeit geschaffen, besonders in der Kunst; und wenn dieß auch mit der kirchlichen Reformation zunächst in keinem Zusammenhange zu stehn scheint, so können wir es doch gewiß nicht als bloßen Zufall betrachten, daß grade die Männer, die der deutschen Litteratur des 18. und 19. Jahrhunderts einen neuen Schwung zu geben berufen waren, Lessing, Klopstock, Herder, Göthe, sämmtlich aus der protestantischen Kirche hervorgegangen sind, ebenso wie auf dem philosophischen Gebiete Leibnitz, Wolf, Kant, Fichte, Schelling und Hegel! Alles Zweige an dem einen Stamme! Göthe selbst muß diesen Zusammenhang eingesehen haben, wie aus seinem Urtheil über Luther hervorgeht. „Luther war," so spricht sich Göthe in den Gesprächen mit Eckermann aus*), „ein Genie sehr bedeutender Art, er wirkt nun schon manchen guten Tag, und die Zahl der Tage, wo er in fernen Jahrhunderten aufhören wird productiv zu sein, ist nicht abzusehn." Hier ist nun in der That Göthe's Bescheidenheit groß und rührend, dem Pygmäengeschlechte der jungen Reformatoren gegenüber, die schon längst über Luther hinaus zu sein glauben. Solchen hat Göthe selbst am besten die Nativität gestellt, wenn er im Jahre 1816 an Zelter schrieb: „Der unglaubliche Dünkel, in den die jungen Leute jetzt hineinwachsen, wird sich in einigen Jahren zu den größten Narrheiten manifestiren." Und so ist es gekommen**).

---

*) Bd. III. S. 229.

**) Wie Göthe ächt protestantisch über den sogenannten „Liberalismus" urtheilte, s. Gespräche III. S. 289: „Der wahre Liberale sucht mit den Mitteln, die ihm zu Gebote stehn, so viel Gutes zu bewirken, als er nur immer kann; aber er hütet sich, die oft unvermeidlichen Mängel sogleich mit Feuer und Schwert vertilgen zu wollen. Er ist bemüht, durch ein kluges Vorschreiten die

Göthe läßt sich unseres Dafürhaltens nach einer Seite hin füglich mit Luther zusammenstellen, insofern er wie jener in der Geschichte der deutschen Sprache eine neue Periode einleitet. Was Luther durch seine kernhafte Bibel- und Kirchensprache der Kirche geworden, das ist Göthe durch seine plastische Darstellung, durch seine durchsichtige Welt- und Umgangssprache, der Welt und der Gesellschaft geworden. Beide lassen sich kühn neben einander stellen als unübertroffene klassische Muster, jeder freilich in seiner Art. Sonst was den Lebensgang und die Lebensrichtung betrifft, haben Luther und Göthe allerdings nur wenig gemeinsame Berührungspunkte, und zu dem Sohne des Frankfurter Senators, der dem Glück im Schooße sitzt und unter lauter heitern Bildern der Kunst wie von selber sich entwickelt, bildet der Bergmannssohn und Augustinermönch einen merkwürdigen Contrast, wie die Zeit von Wittenberg zu der von Weimar! Weit eher dürften wir Schiller, Herder, Fichte oder Aehnliche nennen, wenn es gälte, solche namhaft zu machen, die wie Luther eine harte Jugend durchgekämpft und für eine Idee das Leben eingesetzt haben, und die auch an ihrer Stelle einer Welt voll Teufel getrotzt hätten, um Licht und Recht zu fördern. Man hat es Göthe verargt, daß er an dem großen politischen Kampfe Deutschlands gegen seinen Bedränger so gut als keinen Antheil genommen. Man hat ihn in dieser Beziehung mit Erasmus vergleichen wollen, dem Gefeierten und Hochgestellten, mit seiner Zurückhaltung, mit seinem Witze, mit seiner feinen Hofmanier und seiner Hofgunst. Indessen will es uns doch vorkommen, als ob durch diesen Vergleich Göthe zu sehr heruntergedrückt würde. Beide waren freilich die ersten Celebritäten ihrer Zeit; aber in Göthe ist offenbar etwas Frischeres, Kernhafteres, Gesunderes, eben jenes Productive, das er an Luther erkannte, mithin doch ein Stück von Luther selbst. Eine Periode besonders tritt uns im Leben Göthe's hervor, wo dieses Luthersche Erbstück in ihm sich kräftig regte, es war die Periode, da er den Götz von Berlichingen schrieb, in welchem sogar die Derbheit jener Zeiten mit starken Pinselstrichen gemalt wird. „Die Haut für die allgemeine Glückseligkeit daran zu setzen," heißt es im Götz,

---

öffentlichen Gebrechen nach und nach zu verdrängen, ohne durch gewaltsame Maßregeln zugleich oft eben so viel Gutes mit zu verderben."

„das wäre ein Leben!" Später dachte Göthe nicht mehr so. Aber auch in den spätern Jahren zeigte Göthe einen richtigen Blick in das Wesen des Protestantismus, in dessen große historische Bedeutung. Daß er bei seiner Vielseitigkeit auch den Katholicismus in seiner geschichtlichen Stellung aufzufassen, daß er als Künstler und als Dichter auch die katholischen Formen zu nützen wußte, wird Niemanden befremden, und selbst seine Vorliebe für die Siebenzahl der Sacramente, für die er sich gelegentlich ausspricht*), weil er meinte, der protestantische Gottesdienst habe zu wenig Fülle und Consistenz, als daß er die Gemüther zusammenhalten könnte, wird man ihm wohl als eine Lieblingsmeinung zu gut halten. Mit den katholischen Tendenzen, die Einige auch in ihm haben vermuthen wollen, war es ihm gewiß nie ernst. Göthe blieb mit vollem, gesundem Herzen Protestant und machte sich nach seiner Weise über die neukatholischen Poeten aus der romantischen Schule mehr als einmal lustig**). Dagegen eifern mochte er freilich nicht, da Eifern überhaupt nicht seine Sache war. Er zeigte sich auch in Beziehung auf confessionelle Unterschiede tolerant und konnte diese Toleranz sogar in einer Weise aussprechen, die den Schein des Indifferentismus mit sich führen mußte, wie in dem Verse:

„Das Unser Vater ein schön Gebet,
Es dient und hilft in allen Nöthen,
Wenn Einer auch Vater unser fleht,
In Gottes Namen laßt ihn beten."

Aber wo er sich zusammennahm, wo er sich ernstlich als Göthe ver-

---

*) Aus meinem Leben. Buch 17. (Werke XXIII. S. 117.)

**) Z. B. in der Parabel: „In einer Stadt, wo Parität" u. s. w. Gedichte II. S. 222. Wie wenig ihn auch von Seiten des Geschmacks, der römische Gottesdienst ansprach, geht aus seinen eignen Bekenntnissen, namentlich aus seiner Beschreibung des Allerseelenfestes (Nov. 1786) hervor. „Mich ergriff ein wunderbar Verlangen, das Oberhaupt der Kirche möge den goldnen Mund aufthun und, von dem unaussprechlichen Heil der seligen Seelen mit Entzücken sprechend, uns in Entzücken versetzen. Da ich ihn aber vor dem Altare nur hin und her sich bewegen sah, bald nach dieser, bald nach jener Seite sich wendend, sich wie ein gemeiner Pfaffe geberdend und murmelnd, da regte sich die protestantische Erbsünde, und mir wollte das bekannte und gewohnte Meßopfer hier keineswegs gefallen." — An einer andern Stelle spricht er von „unförmlichem, barockem Heidenthum." — Von Roms Politik urtheilte er nicht besser, s. Gespräche mit Eckermann II. S. 98 und 111. „Den Katholiken ist nicht zu trauen; sie vertragen sich unter sich nicht, aber sie halten immer zusammen gegen einen Protestanten geht" u. s. w.

nehmen ließ, auf dessen Stimme das Zeitalter horchte, da wußte er über den Protestantismus und die wesentlichen Grundsätze desselben eben so sicher und erfahren zu reden, wie über das Christenthum überhaupt. So nannte er bei Anlaß des bevorstehenden Reformationsfestes in Deutschland (1816) den Hauptbegriff des Lutherthums einen würdig begründeten, da er auf dem entschiednen Gegensatz ruhe von Gesetz und Evangelium, und eben darum könne auch das Lutherthum mit dem Papstthum nie vereinigt werden. „Die ächte Sinnesart (so nennt er an einem andern Orte — bei Anlaß des Uebertritts von Friedr. Schlegel zur römischen Kirche — den Protestantismus) ist zu weit verbreitet und kann nicht mehr untergehen, sie mag sich auch durch Individualitäten so viel modificiren, als sie will*).“

Anders als mit Göthe verhält es sich in dieser Beziehung mit der sogenannten romantischen Schule, die, wie Göthe, mit der Schellingschen Philosophie in einer nicht zu läugnenden Wahlverwandtschaft stand; nur daß die Romantik mehr das Phantasiereiche, ja wohl gar das Phantastische, Göthe dagegen bei allem Reichthum der eignen Phantasie mehr den eigentlichen philosophischen Kern, aber ohne die dornichte Schale, sich aneignete. Wir sehen in der Romantik einerseits, den rationalistischen Tendenzen gegenüber, eine Rückkehr zum Positiven, oder vielmehr zum Ahnungsreichen, Geheimnißvollen, Ueberschwänglichen, das dem Positiven zum Grunde liegt, aber auf der andern Seite auch eine unverkennbare Hinneigung theils zum Pantheismus, theils zum Katholicismus. Vor allem müssen wir uns über das Wesen der romantischen Poesie, deren Name nicht eben der bezeichnendste ist**), verständigen. Man hat das Wesen der romantischen Schule besonders darin finden wollen, daß sie die Poesie und die Kunst überhaupt von dem heidnischen Boden, auf dem sie so lange zu Lehen gesessen, auf den christlichen Boden zurückgeführt habe. Das darf man aber ja nicht so verstehn, als läge schon im Ro-

*) Vergl. Briefwechsel mit Zelter. I. S. 328. II. S. 319.

**) Man sehe über den Mißbrauch des Wortes die witzigen Urtheile Göthe's in den Gesprächen mit Eckermann II. S. 92. und an mehreren Stellen. — Seither ist das Stichwort „romantisch“ für alle möglichen mißliebigen Tendenzen gebraucht worden, wie Strauß sogar „Julian den Abtrünnigen“ als den „Romantiker auf dem Throne der Cäsaren“ gefaßt hat.

mantischen das Christliche und in dem Gegentheil davon das Unchristliche eingeschlossen, als sei mit der Romantik auch ohne weiteres das wahre Christenthum wieder in die Herzen der Dichter und des Volkes eingezogen, aus denen es durch die heidnische Poesie und Kunst vertrieben worden sei, als dürfe man nur zur romantischen Schule sich bekennen, um ein guter Christ zu sein. Fast scheint es aber, als ob manche in jener Zeit es so genommen hätten. Die Behauptung, daß die Romantik ihrem Wesen nach christlich sei, fordert indessen eine große Beschränkung. Sie kann nur einen Sinn haben, wenn man an die Form der christlichen Poesie denkt, nicht aber an den Inhalt, und noch viel weniger an die eigene Gesinnung des Dichters, die dabei ganz aus dem Spiele bleibt; aber auch was die Form betrifft, so würde man richtiger von einer mittelalterlichen, als von einer christlichen Form reden. Weder die Apostel noch die Reformatoren wird Jemand zu den Romantikern rechnen und Niemand die Form, in der sie geschrieben haben, die romantische nennen; vielmehr ruht das biblische, das apostolische Christenthum seiner menschlichen Seite nach noch ganz auf dem antiken, dem klassischen Boden, wie denn das N. T. in griechischer Sprache geschrieben ist, und von dem Vorrath griechisch-römischer Bildung zehrte die Kirche noch manches Jahrhundert fort. Auch die Kirchenväter waren keine Romantiker, so wenig als die scholastischen Theologen des Mittelalters; blos die Mystiker verrathen durch die tiefe Innigkeit ihres Gefühls und die eigenthümliche Bildersprache einen romantischen Zug. Sehen wir dann weiter auf die Reformation, so wissen wir, wie diese großentheils vorbereitet worden durch die Wiedererweckung und Wiederbelebung der klassischen Studien des Alterthums. Wir werden also auf das Mittelalter zurückgewiesen, auf die Zeit, in welcher das Papstthum und der römische Katholicismus zu ihrem Ansehn gelangten. Diese Zeit hat weniger in ihrer Theologie, als in ihren übrigen Einrichtungen, im Ritterthum, Mönchsthum und den Kreuzzügen, den Stoff zu dem hergeben müssen, was man Romantik nennt. Allerdings darf man nun diese Form insofern eine christliche nennen, als sie aus dem schon äußerlich erstarkten (aber, was man nicht vergessen darf, auch zugleich entarteten, katholisirten und romanisirten) Christenthum hervorgegangen ist. Nun wollen wir gar nicht läugnen, daß die tiefern

christlichen Ideen in diesen Formen den reinsten poetischen Ausdruck gefunden haben. Man denke nur an die mittelalterliche Baukunst und die altdeutschen Malerschulen. Gewiß, die mittelalterliche Weltanschauung ist mit dem vollsten Rechte eine christliche zu nennen, im Gegensatz gegen die antike des klassischen Heidenthums, weil sie ganz auf christlichen Traditionen ruht, historisch vom Christenthum getragen und so auch von seinen geistigen und gemüthlichen Bildungselementen durchdrungen ist. Insofern nun die meisten der deutschen Dichter, von Opitz bis auf Schiller und Göthe, sich in ihren Dichtungen an die Formen der alten Griechen- und Römerwelt anschlossen, sei es daß sie, mit Geschmack oder mit Ungeschmack, die alte Mythologie in ihre Dichtungen hineinzogen, oder sei es daß sie, wie Klopstock, sich zwar von der griechischen Mythologie zur alten deutschen wandten, dagegen aber doch mit Verschmähung des Reimes die alten Versmaße der Griechen und Römer nachahmten: insofern standen sie allerdings formell auf dem Boden des Heidenthums. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß ihre Dichtungen darum dem Gehalte nach heidnisch sein mußten*). Einige jener Dichter füllten allerdings auch ihre Gedichte mit heidnischem Inhalt an, aber bei weitem nicht alle. Oder wer wird Bodmer, Haller, Klopstock, Cramer, Gellert darum nicht zu den christlichen Dichtern zählen, weil ihnen das romantische Gewand fehlt, weil sie sich an die alten Versmaße, entweder an die Hexameter oder an die Alexandriner, angeschlossen haben und etwas steif einherschreiten? Müßten doch nach jener Theorie selbst die großen Liederdichter des 16. und 17. Jahrhunderts, ein Flemming, Paul Gerhard u. A. ausgeschlossen werden vom Christenthum. Es gehört also in der That eine totale Begriffsverwirrung oder leidenschaftliche Verblendung dazu, wenn man nur die romantische Poesie eine christliche nennen will. Was ein Gedicht christlich macht, ist nicht seine Form, sondern sein Inhalt, und darum ließen sich manche romantische Poesien finden, die, bei aller dem Christenthum entlehnten Form, einen unchristlichen und ärgerlichen Inhalt haben. Wenigstens ist die Nachahmung der Romantik bei den Franzosen nicht zu Gunsten

*) Daß Form und Inhalt nicht immer so ganz in einander aufgehen, wie die neuere speculative Philosophie will, davon wird man sich hier am besten überzeugen können.

des praktischen Christenthums ausgeschlagen. — Von der andern Seite soll das Verdienst der Romantik gar nicht verkannt werden. Daß sie der Kunst und Poesie neue Wege geöffnet, daß sie der sclavischen und oft ungehörigen Nachahmung der Alten ein Ziel gesetzt hat, ist unläugbar. „Die Romantiker," sagt Gervinus*), „haben unstreitig ein Wesentliches beigetragen, das Bestreben der Göthe'schen Zeit weiter zu führen, in unser schleppendes deutsches Privatleben einigen Fluß zu bringen, die Philistereien daraus zu tilgen, durch die enge Stubenluft einigen frischen Zug zu treiben, die Gelehrten unter den freien Himmel zu rufen, die Monotonie der Gesellschaft zu brechen, und eine heitere Eleganz an die Stelle der Ehrensteifigkeit und des Pedantismus zu setzen." — Doch dürfen wir nicht übersehen, daß auch hierin schon Andere vorangegangen sind. Durch Herder, der die Stimmen der Völker, wie sie in Volksliedern sich aussprechen, mit Sorgfalt gesammelt, war zuerst der Sinn für eine Poesie geweckt worden, die außer den Grenzen Roms und Griechenlands lag und die doch eben so gut das Recht hatte, Poesie zu heißen, als was man bisher ausschließlich dafür ausgab. So hat auch Göthe seines Orts die Fesseln sprengen helfen, welche die Geister in den alten Formen ängstlich gefangen hielten; nur hatte er bei seiner Vielseitigkeit ebensosehr das Antike, wie das Mittelalterliche und Moderne, das Abendländische wie das Morgenländische, mit gleicher Kunstgewandtheit behandelt, während die eigentlichen Romantiker entweder ausschließlich auf Mittelalterliches und auf Christliches in mittelalterlicher Form sich beschränkten oder doch wenigstens diesem den unbestrittenen Vorrang vor dem Klassischen einräumten. Dadurch aber legten sie nur wieder eine neue Schulfessel dem Genius an, und eine Manier wurde herbeigeführt, die oft nur den Mangel an wahrem Geist und an Originalität desselben verderben sollte. Wie in der Philosophie, so setzte sich von nun an auch in der Poesie eine gewisse Stil- und Sprachfertigkeit fest, mit der man wie mit einer Zauberformel den selbstprüfenden Verstand einschüchterte und ihm von vorn herein das Recht bestritt mitzureden. Wer konnte es so verhüten, daß nicht eine neue Anmaßlichkeit an die Stelle der alten trat, und dem Aufklärungsdünkel gegenüber sich der

*) Nationallitteratur Bd. V. S. 600.

Geniedünkel geltend machte. — Wenden wir dieß genauer an auf das Religiöse, so können wir die Beobachtung machen, daß die romantische Schule in dem Maße, als sie sich mit Innigkeit in die mittelalterlich christliche Weltanschauung vertiefte, auch einen um so schneidendern Gegensatz bildete gegen das aufklärende, verflachende Wesen, das eine Zeitlang die Oberhand behauptet hatte. Die Romantik erwies sich als Reaction, sie wurde sofort der Erbfeind des Rationalismus; sie verfolgte ihn in alle seine Schlupfwinkel, sie stellte sich nicht erzürnt und eifrig gegen ihn, wie die Orthodoxie, sie neckte ihn vielmehr fortwährend und machte ihn lächerlich wo sie konnte, und zwar nicht auf dem kirchlichen und religiösen Gebiet allein, sondern auf dem der Bildung, der Erziehung, der Sitte, selbst der Politik. Ueberall und mit großer Keckheit machte sie die Rechte der Phantasie (fast mehr noch als die des eigentlichen Gefühls) geltend, gegenüber der Verständigkeit und Vernünftigkeit der Zeit. Was die Priester der Aufklärung verlacht und verspottet hatten, das wurde jetzt aus dem Staub an's Sonnenlicht gezogen und mit einer fast zügellosen Begeisterung begrüßt. Ja man kehrte jetzt den neuen Witz gegen den alten, man lachte der pedantischen, altklugen Aufklärung in's Gesicht, und vergalt ihr ihren Spott mit reichen Zinsen. Niemand trieb es in dieser muthwilligen Laune weiter als Tieck*). Hatten die philanthropischen Erzieher, ein Basedow, ein Campe, alle Entwicklung der Phantasie herabgedrückt, hatten sie die Ammenmährchen mit sammt dem schönen Christbaum, ja auch mit sammt dem Christkinde selbst und seinem Heiligenschein aus den Kinderstuben verbannt, so wurden jetzt statt der moralisirenden Erzählungen die Mährchen wieder als das eigentliche Evangelium der Kindheit gepriesen, und nicht die Kinder und das gemeine Volk allein, auch die Erwachsenen und Gebildeten sollten jetzt wieder an der Genovefa, dem gehörnten Siegfried, den sieben Haimonskindern und dem Kaiser Octavian mehr Geschmack finden als an den langweiligen Aufklärungspredigten eines Nicolai und Aehnlicher. So fiel man auch hier bald wieder aus dem einen Extrem in das andere. Aber (und dieß war das Gefährlichste der Romantik) nicht die Verständigkeit allein, auch die gesetzliche Moralität wurde

*) Zerbino oder die Reise zum guten Geschmack.

als eine den freien Genius in die Formen des Herkommens einzwängende Geistesfessel beseitigt; die göttliche Grobheit wurde der Bescheidenheit, und eine gefährliche Leichtfertigkeit in Behandlung der heiligsten menschlichen Verhältnisse der alten Ehrbarkeit, die man jetzt als Ehrensteifigkeit und Sittenziererei (Prüderie) bezeichnete, entgegengehalten. Man denke an Schlegels Lucinde! — Von der andern Seite aber gab sich neben dieser über die sittlichen Schranken sich hinwegsetzenden Freiheit und Zügellosigkeit auch wieder eine Vorliebe für das Feudalwesen, das Ritterthum, die Vorrechte des Adels u. s. w. zu erkennen, gegenüber dem revolutionären Freiheitsschwindel. Ebenso ward es im Theologischen nicht allein auf Erweckung und Belebung des religiösen Sinnes, sondern auf eine Wiederherstellung gewisser Lieblingsvorstellungen abgesehn, womit die Phantasie ihr Spiel treiben konnte, ohne daß es in die Besserung des Menschen wesentlich eingriff. Das Geheimnißvolle, das Wunderbare, das der Rationalismus schon beseitigt zu haben meinte, wurde wieder mit Vorliebe gehegt; grade das, woran der Verstand Anstoß genommen, das ward als das eigentliche Wesen der Religion gepriesen. Daß damit aber dem einfachen, dem reinen apostolisch-biblischen Christenthum, wie der evangelische Protestantismus es verlangt, nur ein zweideutiger Dienst geleistet ward, läßt sich von selbst abnehmen. Man liebte das Wunder nicht allein um des Glaubens, sondern um des Wunders willen, man reizte die Phantasie, man schraubte sie gewaltsam hinauf, man schwelgte im Ueberschwänglichen, wobei es aber weniger auf sittliche Heiligung als auf Genuß abgesehen schien. Wir begegnen hier einer ähnlichen Erscheinung wie bei der Naturphilosophie. Wie diese die speculirende Vernunft kitzelte mit Geheimnissen, ohne Herz und Willen in die Zucht zu nehmen, so kitzelte die Romantik die Einbildungskraft. Eine christliche Sprache, christliche Klänge wurden auch hier wieder vernommen, alles erschien in einem magischen Dämmerlichte, man sprach, man sang, man flüsterte von dem Jesusknaben und seiner glorreichen Mutter, von der heilsamen Wirkung des Sacraments und anderm, ohne daß eigentlich an allem dem die christliche Gesinnung und Lebensrichtung energischen Antheil zu nehmen brauchte; ein dissolutes Leben schien sogar mit solcher Ueberschwänglichkeit gar nicht unverträglich. Und da müssen wir denn auch wieder fragen im

Interesse des Kirchlichen und des Christlichen, ob uns am Ende nicht der dürre Rationalismus mit seiner trocknen, aber ehrlichen und ernsten Moral noch lieber sein müßte, wenn wir nur die Wahl hätten zwischen diesem und einem solchen romantisirten Christenthum. Wir müssen auch hier wieder die Beobachtung wiederholen, daß der Pantheismus, das Gleichstellen von Gott und Welt, das Aufheben der Schranken zwischen menschlicher Freiheit und Naturnothwendigkeit, oder wenigstens das gewissenlose Rütteln an diesen Schranken, das Ineinanderwirren des Natürlichen und des Sittlichen, des Metaphysischen, des Aesthetischen, Religiösen, die Beseitigung und Verhöhnung einer verständigen, ordnenden, die Gebiete aus einander haltenden Thätigkeit, einen großen Antheil an den Ausartungen der Romantik hatten. Gegen diese Ausartungen allein soll auch das eben Gesagte bemerkt sein; aber das ist eben das Unglück, daß diese Ausartungen bald stärker hervortraten, als die guten und heilsamen Wirkungen, die wir (besonders auf dem Gebiete der Kunst) nicht verkennen wollen.

Trat nun die Romantik schon zum Christenthum überhaupt in eine zweideutige, schiefe Stellung, so müssen wir die Stellung, die sie dem Protestantismus gegenüber einnahm, geradezu eine gefährliche nennen. Schon das muß sie uns verdächtig machen, daß sie das Christliche vorzugsweise da sucht, wo es der Protestantismus nicht findet. Ich will zugeben, ja noch mehr, ich muß es der Romantik aufrichtig Dank wissen, daß sie gewisse Einseitigkeiten und Schroffheiten des Protestantismus ermäßigt, daß sie uns einen freiern, unbefangnern Blick in die Kunstschönheiten des Mittelalters geöffnet*), daß sie uns manche Seiten des Katholicismus in einem bessern Lichte gezeigt hat, als man sie bisher zu erblicken gewohnt war. Aber schon hier kann es wenigstens nichts schaden, wenn wir uns vornehmen, auf unsrer Hut zu sein, und nicht alles als schön und tief und sinnig uns aufbinden lassen, was nur ein mittelalterliches Gesicht schneidet. Wenn nun aber vollends von den ersten Stimmführern dieser Schule der Protestantismus selbst herabgesetzt, mit Lehre und Leben verläugnet wurde,

*) Vergl. besonders die Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders (von Wackenroder), herausgegeben von Tieck.

ja wenn grade die Ueberläufer aus der protestantischen Kirche in die katholische hier auf diesem romantischen Grund und Boden gefunden werden (wenngleich nicht ausschließlich hier allein), so ist es doch wohl nicht zu viel gesagt, wenn wir die Stellung eine gefährliche nennen.

Damit soll nun keineswegs den Männern, die dieser Richtung gefolgt sind, weder der christliche noch der protestantische Charakter solidarisch abgesprochen werden; denn was den christlichen Charakter betrifft, so finden wir im Gegentheil Einzelne unter ihnen, die vom innigsten christlichen Gefühl durchdrungen waren und die wesentlich dazu beitrugen, es auch in andern zu wecken und zu beleben, und rücksichtlich der Stellung zum Protestantismus findet auch hier ein Mehr und ein Minder statt. Wir können in dieser Beziehung drei Klassen von Romantikern unterscheiden: solche, die wirklich zum Katholicismus übergetreten sind, solche, die äußerlich zwar Protestanten blieben, ohne jedoch ihre katholischen Sympathien zu verläugnen, endlich solche, die nach längerm Schwanken wieder zu einer festern protestantischen Ueberzeugung zurückkehrten und bei denen dann die Romantik das Lutherthum zieren half. Wir sparen die erste Klasse für eine folgende Stunde auf, wo wir sie in Verbindung mit noch andern Zurückgetretenen (Apostaten) behandeln werden. Als Vertreter der beiden letzten wähle ich zwei Männer, deren Namen in der Litteratur bekannt sind. Der eine ist ein Dichter, der Ihnen allen wohl nicht nur bekannt, sondern gewiß auch lieb und werth ist, weil durch seine Lieder unstreitig ein tiefer Zug des Christlichen hindurchgeht, wie wir ihn bei den sogenannten klassischen Dichtern, bei Schiller und Göthe, ja selbst in dieser christlichen Innigkeit kaum bei Herder gefunden haben, ich meine Hardenberg oder, wie er sich als Schriftsteller nennt, Novalis; der andre, weniger grade als christlicher Dichter bekannt, ist uns erst neulich wieder durch seinen Hinschied ins Andenken gerufen worden, der Baron La Motte Fouqué.

Die zarte Innigkeit, welche der ächten Romantik inwohnt, hat sich gewiß nirgends schöner ausgesprochen, als in den geistlichen Liedern von Novalis, die einen wohlthuenden Gegensatz bilden zu den flachen moralisirenden Reimereien der Aufklärungsperiode; und wenn sie auch nicht grade den Charakter des Kirchenliedes an sich tragen,

so lassen sie sich dagegen in stiller Einsamkeit, ich möchte sagen, innerlich singen, und im Herzen hin- und herbewegen. Oder wem hätte nicht das schöne Lied: „Wer einsam sitzt in seiner Kammer," oder jenes: „Wenn ich ihn nur habe," oder: „Wenn alle untreu werden, so bleib' ich dir doch treu," wem hätten nicht alle diese innigen, zarten Lieder, an die ich nur einfach zu erinnern brauche, in verschiedenen Lagen und Stimmungen des Lebens die heiligsten Mitgefühle erweckt? Wer möchte nach jener kalten Zeit einer fast nur verneinenden Aufklärung nicht gern freudenvoll mit dem Dichter die Aussicht in eine neue Zeit begrüßen mit den Worten:

„Ich sag' es jedem, daß er lebt
Und auferstanden ist,
Daß er in unsrer Mitte schwebt
Und ewig bei uns ist.

Ich sag' es jedem, jeder sagt
Es seinen Freunden gleich,
Daß bald an allen Orten tagt
Das neue Himmelreich.

Jetzt scheint die Welt dem neuen Sinn
Erst wie ein Vaterland,
Ein neues Leben nimmt man hin
Entzückt aus seiner Hand.

Er lebt und wird nun bei uns sein,
Wenn alles uns verläßt,
Und so soll dieser Tag uns sein
Ein Weltverjüngungsfest."

Aber wenn wir dann weiter nachfragen, worin unserm Sänger dieses Weltverjüngungsfest bestand, so werden wir uns kaum befriedigt finden. Wir werden namentlich in seinen prosaischen Schriften auf Aeußerungen stoßen, die bald einer unbestimmten pantheistischen Gefühlsbegeisterung und bald deutlich genug dem Katholicismus das Wort reden. Oder wer wird nicht anstehen, ihm beizustimmen, wenn er sagt *), daß nicht bestimmte Empfindungen und Gefühle, sondern grade die unbestimmten den Menschen glücklich machen; daß das voll-

*) Siehe Novalis' Schriften. II. S. 163.

kommenste Bewußtsein dasjenige sei, daß es sich alles und nichts bewußt ist? ja daß der poetische Sinn nothwendig eine Verwandtschaft habe zum Wahnsinn! Und wer kann sich eines unheimlichen Schauders erwehren, wenn er neben vielen schönen und geistreichen Bemerkungen aus dem Munde des frommen Dichters die Aeußerung vernimmt: „Die christliche Religion ist die eigentliche Religion der Wollust. Die Sünde ist der größte Reiz für die Liebe der Gottheit. . . Unbedingte Vereinigung mit der Gottheit ist der Zweck der Sünde und Liebe. Dithyramben sind ein ächt christliches Product!!" Das Ineinanderwirren einer romantisch-verklärten sinnlichen Liebe und der religiösen führte denn auch hin zu dem poetischen Mariendienste, der solchen Geistern die Brücke zum Uebertritt in den Katholicismus baute. Dieser Mariendienst tritt bei Novalis offen heraus. Mehrere seiner Gedichte sind — nicht etwa nur als poetische Fiction — sondern in eben der Weise an die Himmelskönigin gerichtet, wie er sonst an Christus als an den Herrn sich wendet. Ja er gesteht, daß der himmlischen Jungfrau Macht und Herrlichkeit weit über alle Schilderung hinaus liege, daß in ihr die Quelle der Seligkeit, der Himmel sei.

„Ich sehe dich in tausend Bildern,
Maria, lieblich ausgedrückt,
Doch keins von allen kann dich schildern,
Wie meine Seele dich erblickt.
Ich weiß nur, daß der Welt Getümmel
Seitdem mir wie ein Traum verweht,
Und ein unnennbar süßer Himmel
Mir ewig im Gemüthe steht."

Aber nicht der Mariendienst allein, das ganze Gebäude des mittelalterlichen Katholicismus fand in Novalis' Gemüth einen mächtigen Anklang und in ihm selbst einen beredten Vertheidiger.

In einem Fragment vom Jahre 1799, „die Christenheit oder Europa" überschrieben, lobt Novalis die „schönen glänzenden" Zeiten des Mittelalters, wo eine Christenheit unsern Welttheil bewohnte, ein großes gemeinschaftliches Interesse die entlegensten Provinzen verband, ein Oberhaupt die politischen Kräfte vereinigte, wo die Geistlichen nichts als Liebe predigten zu der heiligen wunderschönen Frau der Christenheit, die, mit göttlichen Kräften ver-

sehen, jeden Gläubigen aus den schrecklichsten Gefahren zu retten bereit war. Er lobt aber noch mehr als das Poetische des Gottesdienstes, das wir dem Dichter zu gut halten dürften; er billigt es, daß das Oberhaupt der Kirche den frechen Ausbildungen menschlicher Anlagen und den gefährlichen Entdeckungen im Gebiete des Wissens sich widersetzt habe, sobald es auf Kosten eines heiligen Sinnes geschah. Er findet es ganz in der Ordnung, daß der Papst es verbot, sich die Erde als einen unbedeutenden Wandelstern zu denken, weil mit der Achtung für den irdischen Wohnsitz auch die vor der himmlischen Heimath verloren gehe; er preist die Klugheit, womit die Päpste die aufgeklärten Männer an ihrem Hofe versammelten, während sie das Volk in der Unwissenheit erhielten: daher betrachtet er auch die Wiederherstellung der Wissenschaften und die darauf folgende Reformation, nicht wie andre Protestanten, als einen Segen für die Menschheit, sondern als ein Unglück, wenigstens als ein temporäres Unglück. „Luther", sagt er, „behandelte das Christenthum willkürlich, verkannte seinen Geist und führte einen andern Buchstaben und eine andere Religion ein, nämlich die heilige Allgemeingültigkeit der Bibel, und damit wurde leider eine andere höchst fremde irdische Wissenschaft in die Religionsangelegenheit gemischt, die Philologie, deren auszehrender Einfluß von da unverkennbar wird." Wenn man nun freilich sich erinnert, wie der Protestantismus nach Luther nur zu bald im Buchstaben sich verknöcherte zu einer todten Orthodoxie, und wie dann später dieselbe Buchstaben- und Silbenklauberei sich auch wieder bei denen einstellte, die vermittelst einer streng grammatischen Auslegung der Bibel am Ende allen Geist aus ihr heraus zu exegesiren sich anschickten, wie die gelehrte Theologie oft bei sprachlichen Einzelheiten sich aufhielt, ohne in den Sinn und Geist der Schrift einzudringen, so kann man solche Urtheile entschuldbar finden; nur hätte Novalis nicht Luthern aufbürden sollen, was den Theologen seiner Partei zur Last fällt. „Luther hat den Geist des Christenthums verkannt," das heißt zum mindesten den Geist Luthers verkennen. Und warum hat Luther den Geist des Christenthums verkannt? Wir hören es von Novalis: „weil er die heilige Allgemeingültigkeit der Bibel einführte." Heißt das nicht wieder den Geist der Reformation, den Geist des Protestantismus verkennen? — Gewiß, wir wollen nicht jener Bibel-

gläubigkeit das Wort reden, die über dem geschriebenen Buchstaben der Schrift den Reichthum des kirchlichen Lebens, wie er in der Fülle der Jahrhunderte sich entfaltet hat, verkennt, oder welche über dem äußern geschriebenen Worte das innere Wort gar nicht aufkommen läßt; wir haben schon bei andern Gelegenheiten dieß als eine protestantische Einseitigkeit bezeichnet: aber soll nun darum die große That Luthers, dem christlichen Volke die Bibel wiedergegeben und sie als den Leuchter auf den Altar gestellt zu haben statt der stummen Bilder und Symbole, soll darum diese That, um die wir Gott nie genug preisen können, als eine Unthat, als ein Mißgriff bezeichnet werden? Wenn nun aber unser Romantiker ferner den Protestanten vorwirft: „Luther sei von mehrern unter ihnen in den Rang eines Evangelisten erhoben und seine Bibelübersetzung kanonisirt worden," so ist dieß gradezu unwahr. Luthers Uebersetzung ist nie kanonisirt, nie durch einen Spruch irgend eines Concils als die allein gültige anerkannt worden, sie hat sich selbst Bahn gemacht durch ihre Trefflichkeit, und neben ihr haben immer noch andere Uebersetzungen Eingang gefunden. Das wußte Novalis wohl. Aber sein Gemüth war nun einmal eingenommen gegen die Reformation, weil er fälschlich die einseitigen Ausartungen des Protestantismus, die er mit Recht bekämpfte, den Reformatoren selbst zur Last legte. Und so ist es denn auch natürlich, wenn einem also verstimmten und eingenommenen Gemüthe die ganze Geschichte des Protestantismus keine große Erscheinung des Ueberirdischen mehr darbietet, wenn er überall nur ein gedrücktes, gehemmtes, verkümmertes Leben findet. „Mit der Reformation," sagt Novalis, „war's um die Christenheit gethan; von nun an war keine mehr vorhanden, alles stand in sectirerischer Abgeschnittenheit einander gegenüber." Nach allem diesem ist nichts andres zu erwarten, als daß Novalis selbst zu der Kirche werde übergetreten sein, die vor diesem Unsegen der Reformation bewahrt blieb. Aber dieß wollte er nicht, ebensowenig wollte er unbedingt den alten Romanismus zurückführen; er hoffte vielmehr, daß eben die Krise des Unglaubens, von der er sich noch mit berührt fühlte, eine Umgestaltung der Kirche herbeiführen und den wahren Katholicismus, in welchem das Getrennte sich wieder vereinige, herstellen werde, und grade auf die Romantik gründete er diese Hoffnungen zumeist. „Reizender und farbiger", sagt er, „steht die Poesie wie ein

geschmücktes Indien dem kalten, todten Spitzbergen jenes Stubenverstandes gegenüber. . . . Wer den Herzschlag der neuen Zeit gefühlt hat, zweifelt nicht mehr an ihrem Kommen und tritt mit süßem Stolz auf seine Zeitgenossenschaft, auch aus dem Haufen hervor, zu der neuen Schaar der Jünger." Auch die politischen Revolutionen sind dem Dichter ein Anzeichen, daß es anders kommen und daß die Versöhnung der Völker und der Friede nicht von den Cabinetten ausgehn könne, sondern von der Religion. „Der Krieg wird nie aufhören, wenn man nicht den Palmenzweig ergreift, den allein eine geistliche Macht darreichen kann. Es wird so lange Blut über Europa strömen, bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden, der sie im Kreise herumtreibt, und, von heiliger Musik getroffen und besänftigt, zu ehemaligen Altären in bunter Vermischung treten, Werke des Friedens vornehmen, und ein großes Liebesmahl als Friedensfest auf den rauchenden Wahlstätten mit heißen Thränen gefeiert wird. Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern, und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedenstiftendes Amt installiren. . . . Die Christenheit muß wieder lebendig und wirksam werden und sich wieder eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen bilden, die alle nach dem Ueberirdischen durstigen Seelen in ihren Schooß aufnimmt und gern Vermittlerin der alten und neuen Welt wird. Sie muß das alte Füllhorn des Segens wieder über die Völker ausgießen. Aus dem heiligen Schooße eines ehrwürdigen europäischen Conciliums wird die Christenheit aufstehen, und das Geschäft der Religionserweckung nach einem allumfassenden göttlichen Plane betrieben werden. Keiner wird dann mehr protestiren gegen christlichen und weltlichen Zwang, denn das Wesen der Kirche wird ächte Freiheit sein, und alle nöthigen Reformen werden unter der Leitung derselben als friedliche und förmliche Staatsprocesse betrieben werden. Wann und wann eher? darnach ist nicht zu fragen. Nur Geduld, sie wird, sie muß kommen, die heilige Zeit des ewigen Friedens, wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt sein wird, und bis dahin seid heiter und muthig in den Gefahren der Zeit, Genossen meines Glaubens! verkündigt mit Wort und That das göttliche Evangelium und bleibt dem wahrhaften, unendlichen Glauben treu bis in den Tod." So sprach, so hoffte Novalis. Ueberblicken wir noch einmal seine ganze flüchtige Erscheinung

(sein Leben war ein schnell dahinfliehender Schatten), so wird aus den mannigfaltigen Verirrungen heraus ein edler Geist uns ansprechen, der nach Licht rang und im Feuer sich läuterte. Hätte Novalis die männlichen Jahre erreicht, er würde über manches anders geurtheilt haben. Seiner Jünglingsgestalt können wir nicht zürnen, aber sie als Führer wählen über die schwindlichsten Höhen hinweg, können wir noch weniger. Novalis starb im Hause seiner Eltern zu Weißenfels, den 25. März 1801, in einem Alter von noch nicht 29 Jahren, reich an süßen und bittern Erfahrungen. Schon als Kind war er schwächlich gewesen. Seine erste Liebe war ihm durch den Tod seiner Braut zertrümmert worden; aus den Trümmern hatte er sich durch eine zweite Verbindung den Altar seines häuslichen Lebens gebaut. Von den Freunden hatten Friedrich Schlegel und Fichte großen Einfluß auf ihn geübt. Die Liebe zum Erlöser, welche, bei aller Hinneigung zum Katholicismus, doch den Grundton seiner religiösen Stimmungen bildete, hielt ihn unter Leiden aufrecht. Die Bibel, die er, bei allen ungerechten Urtheilen über deren Verbreitung, doch als Gottes Wort hoch und am höchsten hielt, außer ihr die Schriften eines Lavater und Zinzendorf, waren die Gefährten seines Krankenlagers. Er entschlummerte unter den sanften Klängen des Claviers, das er seinen Bruder zu spielen ersucht hatte. In der Musik hatte er stets ein tiefes Symbol der innigsten geistigen Beziehungen gesucht, wie ihm denn auch die Natur, deren Studium er sich hingegeben, solche Beziehungen aufschloß *). „Der Ausdruck seines Gesichtes", sagt Tieck **), „kam sehr dem Evangelisten Johannes nahe, wie wir auf der herrlichen Tafel von Albrecht Dürer sehen. . . Seine Freundlichkeit, seine offene Mittheilung machte, daß er allenthalben beliebt war. . . Er konnte fröhlich sein wie ein Kind, scherzte in unbefangner Heiterkeit und gab sich selbst den Scherzen der Gesellschaft hin. Ohne Eitelkeit und gelehrten Hochmuth, entfremdet jeder Affectation und Heuchelei, war er ein ächter, wahrer Mensch, die reinste und lieblichste Verkörperung eines hohen unsterblichen Geistes."

Wenn Novalis aus dem Schooße einer frommen Herrnhuterfamilie hervorgegangen war und schon frühe jene Eindrücke auf Phan-

*) Siehe hierüber besonders seinen Roman: Heinrich von Ofterdingen.

**) In der Biographie des Dichters, dessen Werke Tieck mit Friedrich Schlegel herausgegeben hat. Berlin 1805.

tasie und Gefühl erhielt, die ihm später seine eigenthümliche Richtung gaben, so vernehmen wir aus dem Munde La Motte Fouqué's *), wie zwar auch in ihm die äußern Umgebungen den poetischen Sinn geweckt und die Phantasie mit farbigen Bildern erfüllt haben; aber wenn wir dann weiter aus seiner Lebensgeschichte erfahren, wie zu den phantastischen Neigungen des Knaben die aufklärende Methode der Lehrer den strengsten Gegensatz bildete, wie das Gespenst des aufgeklärten Jahrhunderts überall dazwischengetreten, wo es sich darum handelte, mit ernster Religiosität auf das jugendliche Gemüth einzuwirken, wie auch die frommen Eltern das Vorurtheil der Zeit getheilt haben, man dürfe die Kinder nicht zu früh mit dem Religiösen behelligen, wenn uns wiederholt versichert wird, wie man bei seiner Erziehung alles nur durch Verstandesgründe habe ausrichten wollen, wie von göttlicher Gnade und Offenbarung nie die Rede gewesen, wie der Schüler wohl von seinem Lehrer erfahren habe, daß Homers Lieder die Bibel der Griechen gewesen, aber nie erfuhr, was die Bibel dem Christen sei, wie dann bei weiter fortgeschrittenen Jahren erst ein lutherischer Prediger ihn mehr mit Anekdoten und Romanen als mit dem Worte Gottes bediente, dann aber auch der würdige reformirte Geistliche der französischen Colonie in Potsdam, der ihn zum Abendmahl vorbereitete, zwar die Bibel während des Unterrichtes auf dem Tisch liegen hatte, ohne aber auch nur einen Spruch aus ihr lernen zu lassen, geschweige den Unterricht auf sie zu gründen, wie er vielmehr alles nur, freilich in der wohlmeinendsten Absicht, aus menschlichen Schlüssen und Beweisen zusammenstoppelte, und wie daher auch die Confirmationshandlung eher einer kunstgerechten Disputation ähnlich sah, als einer kirchlichen Handlung, wie zwar die natürlichen Rührungen seien zu Hülfe genommen worden durch die Erinnerung an die verstorbene Mutter des Dichters, aber wie ungeachtet dieser natürlichen Rührungen die eigentliche religiöse Bewegung fern gelegen, und wie der junge Confirmand von ihr noch keine Ahnung gehabt, ja wenn uns endlich Fouqué wunderlich genug erzählt, wie er in jenem feierlichen Moment der Confirmation kein besseres Mittel gefunden habe, seine guten Entschlüsse, die er in Menge gefaßt, festzuhalten, als daß er das Windspiel, das unter

*) Lebensgeschichte. Halle 1840.

dem Tische schlafend lag, zum Zeugen derselben nahm, indem er sich vorsetzte, so oft er das Thier ansähe, solle es ihn stumm an sein Gelübde mahnen — so können wir uns wohl denken, was da für ein Gewirre entstehen mußte, wo der rationalistische Unterricht den Eintrag und die eigne Phantasterei des Knaben den Zettel gab. Wir werden uns daher auch nicht wundern, wenn Fouqué hinterher einen gründlichen Widerwillen gegen alle einseitige Verstandesbildung faßte und wenn er im ernstlichen Suchen nach Wahrheit, das er mitten im Waffendienste und dem Dienste der Musen nicht aufgab, auch auf mancherlei Ab- und Irrwege gerieth, so schön und trefflich sein Grundsatz an sich war, daß wir alles durch das Herz lernen sollen *). — Auch ihm ward die Versuchung nahe gelegt, in die katholische Kirche überzutreten. Ein alter katholischer Priester, gleichfalls La Motte Fouqué geheißen, ein Zweig des katholisch gebliebenen Stammes der Familie, lud ihn schriftlich zu diesem Schritte ein, und knüpfte daran die Aufforderung, nach Frankreich zurückzukehren, von wo seine Voreltern des reformirten Bekenntnisses wegen waren vertrieben worden. Aber Fouqué lehnte den Antrag ab, obwohl damals, wie er uns selbst versichert, sein Gemüth eher zum Für als zum Wider in Betreff des Katholicismus gestimmt war. „Aber es ging mir," sagt er, „wie den zum Christenthum bekehrten Völkern der alten Zeit, erst Katholicismus und dann gereinigtes evangelisches Christenthum." — „Zunächst zogen mich", das gesteht uns Fouqué offen und ehrlich, „die Herrlichkeiten des katholischen Kirchendienstes an und die Legendenwunder, allzumal im edelsten Glanze dargestellt durch die Dichtungen der romantischen Schule, der ich angehörte mit Seel' und Leib." — Er dachte wirklich einmal daran, mit seiner zweiten Gattin in die alte Kirche zurückzukehren. Er träumte schon von Andachtsstätten, von Reisefahrten nach Italien u. s. w. Träume, die er aber selbst hinterher als „sündhafte Eitelkeit bezeichnete, von denen ihn Gott wieder zurückbrachte". Fouqué wandte sich jetzt mehr und mehr der protestantischen Mystik zu, und hier war es denn der Vater der protestantischen Mystiker, Jacob Böhm, in den er sich vertiefte, und der ja auch bei den Naturphilosophen und Romantikern als die

*) Mit Beziehung auf das französische apprendre par coeur.

Quelle der tiefsten Weisheit verehrt wurde. „Vor der Hand suchte der junge Dichter (so sagt er uns selbst) nur nach den leuchtenden Räthselbildern in den Gängen des mysteriösen Baues; aber die Bibelsprüche, dort eingegraben, und der fromme, oft wiederholte Wunsch des Autors: ach möchte doch alle Welt zum heiligen Grundquell der Wahrheit, zur Bibel, geleitet werden, und alsdann aller meiner Bücher vergessen — drangen mehr und mehr in die Seele des phantastischen Lesers ein und strömten mit erweckenden Schauern in sein Herz." Also grade das, was Novalis ein Anstoß gewesen am Protestantismus, das wurde Fouqué ein Führer dahin zurück. — Nun aber trat zu Böhms Einfluß, stärkend und kräftigend, auch der von Fichte hinzu, mit dem Fouqué sich zwar nicht vollkommen ins Reine setzen konnte und mit dem er einst bis tief in die Nacht hinein über die Erlösung disputirte, aber dessen Umgang gleichwohl als der eines „väterlichen Freundes" auf ihn einwirkte. Endlich aber gab der ernste politische Kampf den Ausschlag. Die Noth des Vaterlandes lehrte den Dichter und den Streiter beten für sich und des Volkes Heil. Von einem ehemaligen Waffengenossen erhielt er in den darauf folgenden Friedensjahren noch stärkere Mahnungen, dem einzigen Nothwendigen sich zuzuwenden. Ja von mehrern Seiten ging sogar die Einladung an ihn, allem weltlichen Dichterruhm zu entsagen und sich rein der geistlichen Dichtung zu weihen; doch dieß that Fouqué nicht, aber das that er, daß er auch zu weltlichen Dichtungen den Segen Gottes sich erflehte. Ueberhaupt suchte er den altväterlichen Glauben möglichst auch in die äußern Lebensverhältnisse überzuleiten. Mag gleich dabei manches den Anstrich des Phantastischen, den sein ganzes Leben hat, an sich tragen, so wird man doch auf die Frage, die man ihm vorlegte, wessen man sich denn (in Beziehung auf religiösen Glauben) zu ihm zu versehen habe, gern die Antwort aus seinem Munde vernehmen: Ihr habt euch alles dessen von mir zu versehen, wessen ihr euch von einem einfach bibelgläubigen Christen versehen könnt; nicht mehr noch weniger, so Gott mir Kraft verleiht. Als Dichter steht Fouqué hinter Novalis zurück; aber wenn auch nicht alle seine Lieder *) gleich anklingen mögen, so wird man

*) Von seinen Romanen „Undine" und dem „Zauberring" reden wir hier nicht.

doch gern einer Gesinnung begegnen, die sich in einem Gebet vom Jahre 1809 in den Worten ausgesprochen hat:

„Wohin du mich willst haben,
Mein Herr! ich steh' bereit,
Zu frommen Liebesgaben
Wie auch zu wackerm Streit,
Dein Bot' in Schlacht und Reise,
Dein Bot' im stillen Haus,
Ruh' ich auf alle Weise
Doch einst im Himmel aus."

Funfzehnte Vorlesung.

Die Apostaten: Winkelmann, Stolberg. Stolbergs Verhältniß zu Lavater, zur Fürstin von Gallizin und zu Jacobi. Der Kryptokatholik Stark. Friedrich Schlegel.

Zu der Entwicklungsgeschichte des evangelischen Protestantismus gehört unstreitig auch die Geschichte des Abfalls vom protestantischen Bekenntniß, wie sie bei einzelnen ausgezeichneten Persönlichkeiten vorkam, oder die Geschichte der Apostasie, und mit ihr werden wir uns in dieser Stunde und theilweise auch in der folgenden noch zu beschäftigen haben. Man könnte zwar sagen, was kümmern uns die, die von uns ausgetreten? Die protestantische Kirche ist durch ihren Austritt nicht ärmer geworden, und das Schicksal einzelner Verirrter, als die wir sie betrachten müssen, ist nicht das Schicksal der Kirche. Indessen wäre dieß eine harte, herrische Sprache, die dem Protestantismus selbst am wenigsten anstände, ihm, der die Gewissensfreiheit obenanstellt, und der keine sichtbare Kirche für die alleinseligmachende hält. Wer es weiß, welche Gewissenskämpfe es selbst einen Luther gekostet hat, ehe er sich von der alten Kirche trennte *), in der sein Inneres bei allem Verderben, das auf dieser Kirche lastete, doch die erste Nahrung gefunden, wer die Anstrengungen kennt, welche diese Kirche auch nach der Reformation machte, um das erstorbene geistige Leben

*) So sagte Luther noch in der Schrift: „Unterricht auf etliche Artikel" u. s. w. vom Jahre 1519: Wo St. Peter und Paul, wo 46 Päpste, 100,000 von Märtyrern ihr Blut vergossen, Hölle und Welt überwunden . . . von einer solchen Kirche dürfe man sich ohne Sünde nicht trennen.

in ihren Gliedern wieder zu wecken, wer die Borromeo's, die Franz von Sales, die Pascals, Bossuets, Fenelons kennt und dagegen wieder die schneidende Kälte des Unglaubens hält, die wenigstens eine Zeitlang und von gewissen Seiten her die protestantische Kirche durchwehte, wer es weiß, wie der Name Protestantismus von einer gewissen Partei gemißbraucht wurde, um gegen alles zu protestiren, am meisten gegen die Grundlehren des Protestantismus selbst, und wie dagegen alles als Katholicismus, als Pfaffen- und Jesuitenthum verdächtigt wurde, was mit Achtung und Liebe von den christlichen Instituten redete, was sich die Verbreitung christlicher Grundsätze, die Einleitung christlicher Verbindungen angelegen sein ließ: der wird es begreifen, daß auch hochbegabte Menschen, Menschen von Gemüth und von gesundem Urtheil irre werden konnten am Protestantismus, und daß sie am Ende lieber wieder der alten Kirche sich zuwandten, die ihnen auf festern Grundlagen zu ruhen schien. Nicht der Austritt der Einzelnen ist das Wichtigste hierbei: dieser mag allerdings als Privatsache angesehen und je nach den Verhältnissen bald milder, bald strenger beurtheilt werden; aber daß es zu diesem Austritt zu einer gewissen Zeit und unter gewissen Verhältnissen so leicht kommen konnte, muß uns aufmerksam machen auf die damalige Beschaffenheit der protestantischen Kirche selbst. Der Rücktritt Einzelner in den Schooß der katholischen Kirche war allerdings nichts Neues. Die Geschichte hat ihn zu allen Zeiten erlebt. Ich erinnere an einen Georg Wicel, an einen Lucas Holstein, an einen Angelus Silesius, an die Königin Christina von Schweden u. a. Was aber im 16. und 17. Jahrhundert wirklich mehr ein Schritt der Einzelnen war, das drängt sich in der neuern Zeit mehr in eine Geistesrichtung zusammen, die mit unverkennbaren Sympathien zusammenhängt. Die romantische Schule, welcher Novalis angehörte, zählte noch viele Anhänger und führte Rom offene und geheime Proselyten zu, auch solche, von denen die Geschichte nichts meldet. Und zwar brauchte es hier nicht gerade besonderer Ueberredungskünste von Seiten der katholischen Kirche, keiner jesuitischen Umtriebe, keiner Vorspiegelungen von irdischen Vortheilen, wie diese allerdings zu allen Zeiten von der römischen Curie angewandt worden sind, die Schwachen zu bethören; sondern auch aus freier Ueberzeugung und Neigung, aus einem unwiderstehlichen Zug der Seele heraus fanden mehrere dieser

Uebertritte statt. Die Ursache davon ist nicht weit zu suchen, sie liegt in dem, was wir bisher betrachtet haben. Der Protestantismus war ja schon lange in sich selbst zerfallen. Was bei den Reformatoren eng verbunden war, die gläubige Gesinnung und die freie Forschung, das war aus einander getreten, und so sehr, daß es Vielen unmöglich schien, beides zu vereinigen. Das negativ-verständige, kritische Element des Protestantismus war im Rationalismus, das positive im Pietismus oder in der Mystik ausgeprägt; keins von beiden stellte das volle Bild der reformatorischen Gesinnung in seiner wohlthuenden Einheit dar, keins konnte für sich allein dem genügen, der sich nach innerer Harmonie sehnte. Auch äußerlich war die Kirche zerfallen, es gab eine Menge von Duodez-Staatskirchen in Deutschland, von Duodez-Kantonalkirchen in der Schweiz, ein gemeinsames Band fehlte überall; und wenn man auch gern auf das äußerliche Band verzichtet hätte, das geistige Band war ein lockeres, an allen Stellen blöde gewordenes, oft und viel unterbrochenes, nur kümmerlich von Einzelnen im Verborgenen wieder angeknüpftes. An ächt protestantischem Geist und Streben fehlte es freilich nicht (davon, hoffe ich, hat die bisherige Geschichte uns überzeugt). Aber eben die hochgestelltesten Verfechter des neuern Protestantismus, wie sie die Zeit bedurfte, sie waren unter sich selbst nicht Eins, waren oft nur zu sehr und mit aller Leidenschaft in die Kämpfe der Gegenwart verwickelt; zu einer ruhigen Uebersicht des Gewonnenen und noch zu Gewinnenden kam es nicht. Die philosophischen Systeme, von denen eins das andere in schneller Folge verdrängte, konnten die theologische Sicherheit nicht gewähren, wie die frühern Lehrer der Kirche sie besessen hatten. Erzwungen werden von außen konnte sie indessen nicht, und noch viel weniger ließ sie sich von innen erzwingen, ohne Heuchelei. Der Einzelne konnte sich nicht willkürlich dem Kampfe entziehn, auch der Redlichste mußte, je redlicher er es mit der Wahrheit meinte, durch die Schule der Zweifel hindurch, und ein gutes Vertrauen, daß der Kampf am Ende doch zu einem gedeihlichen Ziel führe, ein richtiger Instinct, daß das Rückwärtsgehen in keinem Falle gestattet sei, sondern daß nur vor uns das Ziel liege, nach dem wir zu streben haben, war es, was manchen auch dann noch zur Fahne des Protestantismus halten ließ, wenn ihm über dem Getümmel des Kampfes das Feldgeschrei, woran sich früher

Alle erkannt hatten, abhanden gekommen war. Daß aber in diesem Kampfe hie und da einer zurückblieb, hie und da einer mattherzig die Waffen streckte und als Ueberläufer sich dem alten Widerpart gefangen gab, wer will dieß zu hoch anschlagen? — wer wenigstens nicht es durch die Lage der Dinge erklärlich, wenn auch keineswegs entschuldbar finden? Dazu kommt aber noch etwas Anderes. Der Protestantismus selbst hatte, je mehr er an wissenschaftlicher Klarheit und Umsicht gewann, die alte eiserne Rüstung abgelegt, deren sich die Polemiker des **16.** und **17.** Jahrhunderts, der katholischen Kirche gegenüber, bedient hatten. Man war human gestimmt, man forderte Toleranz, und gab sie wieder. Während freilich die einseitige Tagesaufklärung fortwährend in die Kriegsposaune stieß gegen Papst und Jesuiten, aber eigentlich erst verdeckt und dann immer unverdeckter auch gegen das Christenthum selbst mit aufhetzte, fing die ruhige Wissenschaft an, mit großartigem Sinne auch das zu würdigen, was im Zusammenhange mit der alten Kirche, ja selbst was im Gegensatz gegen den Protestantismus Großes und Machtvolles entstanden war. So betrachtete z. B. der große protestantische Geschichtschreiber Joh. von Müller das Papstthum und selbst die Stiftung des Jesuitenordens aus einem größern, welthistorischen Gesichtspunkte; so wußte die neue speculative Philosophie, die ja alle Gegensätze zu einigen suchte, auch den katholischen Dogmen und der scholastischen Theologie des Mittelalters einen tiefern Sinn abzugewinnen, als es zur Zeit der aufklärenden Popularphilosophie geschehen war. Die Kunst vollends fand sich durch den Protestantismus nur einseitig befriedigt, und suchte wenigstens ihre Ergänzung im Katholicismus. Wir wollen damit nicht behaupten, daß die historischen, philosophischen und künstlerischen Urtheile, wie sie sich damals zu Gunsten der alten Kirche vernehmen ließen, in allen Theilen richtig gewesen; es ließe sich darüber noch vieles sagen, die angestrebte Unparteilichkeit wurde oft nur wieder eine Parteilichkeit andrer Art. Aber schon die rein wissenschaftliche Anerkennung des andern Theiles, die über den alten Parteieifer hinausstrebende, zu einer unparteiischen, objectiven Betrachtung der Dinge hindrängende Richtung der Zeit, schon diese war, wenn wir's selber unparteiisch betrachten, ein Gewinn, ein Fortschritt, wenn auch ein solcher, der das sichere Auftreten erschwerte und den Unsichern leicht aus dem Gleichgewicht brachte.

Sehen wir nun auf die Einzelnen, so waren die Beweggründe, welche einen Jeden von ihnen zur römischen Kirche hinüberführten, sehr verschieden, je nach der Verschiedenheit der Personen, ihrer innern Bedürfnisse und ihrer äußern Stellung. Von den niedrigsten Beweggründen des Eigennutzes, der Aussicht auf zeitlichen Vortheil u. s. w. wollen wir hier nicht reden; und wenn auch Göthe es ausgesprochen hat, daß Jedem, der seine Religion verändere, ein Makel hängen bleibe in dem Urtheil der Welt, so müssen wir uns doch über dieses gemeine Urtheil der Welt zu erheben suchen. Gott ist allein Richter über das Innere. Gleichwohl erkennt auch das menschliche Urtheil Stufen und Unterschiede an: es giebt edlere und minder edle Beweggründe; ja oft ist es das scheinbar Entgegengesetzte, was zu demselben Ergebniß führt. So konnte der eine aus Indifferentismus die eine Glaubensform mit der andern vertauschen, während der Uebertritt einem andern recht eigentlich zur Gewissenssache wurde. Aber auch das Gewissen konnte von verschiedenen Seiten her bestimmt und irregeleitet werden: den einen konnte ein rein religiöses, wenn auch mißverstandenes, Bedürfniß leiten, bei andern konnte noch vor dem eigentlich religiösen das künstlerisch-ästhetische, bei noch andern ein politisch-conservatives Interesse vorwalten. Und so finden wir es wirklich. — Während noch um die Mitte des vorigen Jahrhunderts bei Winkelmanns Uebertritt ein gänzlicher Indifferentismus ganz offen zu Tage liegt, so werden wir bei Stolberg ein praktisch-religiöses Motiv vorwalten sehen; bei Friedrich Schlegel hingegen wird neben dem religiösen Motiv auch der Einfluß der Romantik sichtbar werden, der dann besonders bei Zacharias Werner in schreiender Uebertreibung und alles sittlichen Haltes entbehrend in den Vordergrund tritt. Beides, das Romantische und das Politische, finden wir auf eigne Weise bei Adam Müller gemischt, während endlich bei Ludwig von Haller aller Zauber der Romantik verschwindet und die politische Seite allein in aristokratisch-diplomatischer Prosa sich hervorkehrt. Mit andern Worten: Winkelmann suchte bei seinem Uebertritt freien ungehemmten Zutritt zu den wissenschaftlichen und den Kunstschätzen Roms und eine sichere äußere Stellung, Stolberg den innern Frieden und die Ruhe für seine Seele; die Romantiker suchten die Verwirklichung ihrer mittelalterlichen Ideale, Schlegel freilich mehr ein reines,

Werner ein verzerrtes Ideal, Müller und Haller aber suchten festgegründete Formen für das politische Leben, und so die Verwirklichung ihrer eigenthümlichen Staatstheorie. Natürlich, daß auch Verschiedenes in einer und derselben Persönlichkeit, wenn auch in verschiednen Mischungen, sich durchdringen konnte. — Lassen Sie uns also, so gut es geht, diese verschiednen Schritte aus einander halten und jeden insbesondere betrachten, ohne jedoch bei einem jeden mit derselben Ausführlichkeit zu verweilen.

Wir müssen hier zuerst um ein paar Jahrzehnte weiter zurückgreifen, indem wir zuerst von Winkelmann reden, dem großen Zeitgenossen Lessings, den wir bis hierher aufgespart haben. Winkelmann stand außer aller Verbindung mit der romantischen Schule. Er ist nicht nur um ein gutes Stück älter als sie, sondern seine ganze Richtung bildet sogar das bestimmteste Gegentheil zur spätern Romantik. Winkelmann lebte nicht wie die Romantiker in der mittelalterlichen, er lebte in der antiken Weltanschauung. Die klassische Welt der Griechen war seine Heimath; das Zeitalter des Perikles sein Paradies. Diese Weltanschauung hatte er vor seinem Uebertritt und behielt sie nach demselben; der Gegensatz von Protestantismus und Katholicismus berührte ihn überhaupt gar nicht als solcher. Er betrachtete jede Glaubensform als eine bloße Hülle, als ein zwar unentbehrliches Gewand, sich andern Menschen darzustellen, aber immerhin als ein Gewand, das man nach Belieben ändern möge. Um nun in Rom ungehindert sich den Studien des Alterthums hingeben zu können, fand er es als das Angemessenste, sich auch der dortigen Religion anzubequemen; „er fühlte," heißt es in Göthe's Schrift über Winkelmann und sein Jahrhundert *), „daß man, um in Rom ein Römer zu sein, um sich innig mit dem dortigen Dasein zu verweben, eines zutraulichen Umganges zu genießen, nothwendig zu jener Gemeinde sich bekennen, ihren Glauben zugeben, sich nach ihren Gebräuchen bequemen müsse." Er knüpfte daher durch den Beichtvater des Königs von Polen Unterhandlungen an mit dem päpstlichen Nuntius und legte in Dresden 1754 das katholische Glaubensbekenntniß ab. Das alles that er mit der größten Gleichgültigkeit; er spottete sogar nach seinem Uebertritte

*) Seite 403.

über die katholischen Ceremonien, die er mitzumachen genöthigt war, mit einer Frivolität, wie sie sich kein wohldenkender Protestant, einem Katholiken gegenüber, erlauben würde, und wie wir sie hier nicht wiederholen mögen *). Ja, er bekannte es seinen Freunden selbst, daß nichts anderes als die Liebe zu den Wissenschaften ihn bewogen habe, „den Pelz zu wenden." — Diese Gesinnung steht, wie man leicht sieht, im genauen Zusammenhange mit der, wie sie durch den französischen und englischen Deismus auch nach Deutschland verbreitet worden war, und wie sie bei manchen Priestern und Laien auch in der katholischen Kirche herrschte, und es kann uns nur einen traurigen Eindruck machen, wie ein Mann, der sonst so hoch stand an Bildung, hier die größte Leichtfertigkeit bewies. Thun wir ihm Unrecht, wenn wir sagen, er habe sein protestantisches Heidenthum gegen das katholische vertauscht? Wie ganz anders bei Stolberg! Ich möchte sagen, der Uebertritt Stolbergs bilde zu dem Winkelmanns das reine Gegentheil. Was dort leicht abgemacht wird, geht hier durch schwere Kämpfe hindurch, und wenn dort die Vorliebe zum römischen und griechischen Alterthum zu dem äußersten Schritte hinführte, so ging bei Stolberg, der erst auch ein großer Verehrer der Alten war, der Bruch mit dem klassischen Alterthum voraus. Den Weg nach Rom nahm Stolberg

---

*) Für den Leser mögen sie dastehn. In seinen Briefen (Werke IX. S. 109) schreibt er bald nach seinem Uebertritte Folgendes: „Ich bin gezwungen, drei Tage in der Woche Fastenspeise zu essen, weil einige Katholiken in der Gesellschaft sind, die mich kennen . . . Anfänglich, da mich einige Ketzer, die mich kennen, in der Messe knieen sahen, habe ich mich geschämt; allein ich wurde dreister; es würde mich aber niemand sehen, wenn ich nicht die Messe hörte von 11 — 12 Uhr, da die Musik ist . . . Ich habe ein gar zu empfindliches Knieleder, als man haben muß, um mit guter grace katholisch zu knieen . . . Im Winter habe ich meinen Manchon untergelegt; im Sommer werde ich blos darum ein Paar Schlaghandschuhe bei mir führen müssen, um andächtig zu knieen. Ich merke, es fehlt mir noch sehr zu meiner Seligkeit. Wenn ich mit der rechten Hand das Kreuz machen will, so meldet sich die linke zum großen Aergerniß derer, die neben mir sind . . . . Am Aschermittwoch bin ich eingeäschert worden; ich zuckte, aus Furcht, es unrecht zu machen, mit dem Kopf, und der geheiligte Dreck wäre mir beinahe ins Maul geschmiert worden. Ich habe auch von Neuem gebeichtet, allerlei schöne Sachen, die sich besser im Latein, als in der Frau Muttersprache sagen lassen . . . Sieben Vater Unser und sieben Ave Maria sollte ich beten. Du siehst, daß die heil. Kirche eine sehr gütige Mutter ist. Zum Unglück kann ich das Ave nicht beten, Pater noster brauche ich nicht, es kommt aus der Mode bis auf die Böhmen. Sollte ich Dir nicht bald Lust machen, ein Katholik zu werden?"

nicht durch das Heidenthum, sondern durch das Judenthum. Je mehr er den Gott des alten Testaments, den Gott der Patriarchen, eines Moses, eines David und der Propheten, als den einzig wahren Gott anzubeten und alles Andere, Weltliche ihm zum Opfer zu bringen sich gedrungen fühlte, je mehr es sein Grundsatz geworden: „alles ist eitel, dessen Grund und Ziel nicht Gott ist“ und zwar der lebendige Gott der Offenbarung, der Bibelgott, desto mehr stellte sich auch bei ihm das Bedürfniß ein, diesem Gott auf eine Weise zu dienen, wie es ihm unter den gegebenen Verhältnissen nur in der römischen Kirche möglich schien. Der Grund zu dieser Erscheinung muß in den Lebensschicksalen des Mannes gesucht werden.

Friedrich Leopold, Graf zu Stolberg, war 1750 zu Bramstädt im Holsteinischen geboren und hatte eine rechtgläubige lutherische Erziehung erhalten. Seine Studien machte er in Göttingen, und schloß sich dort jenem Dichterbunde an, der, unter dem Namen des Hainbundes bekannt, der deutschen Litteratur den Weg zu Schiller und Göthe bahnte. Hölty, Bürger, Voß nebst dem ältern Bruder Stolbergs, Christian, waren die Glieder des Bundes. Hier schwärmte Stolberg für die Ideale politischer Freiheit. Auf einer Schweizerreise im Jahr 1775 machte er Lavaters Bekanntschaft, für den er mit ganzer Seele eingenommen wurde. Ueber den Eindruck, den Lavater als Mensch, als Familienvater, als Gesellschafter, als Prediger auf ihn machte, schrieb er an Claudius in den begeistertsten Ausdrücken*). „Wenn meine Phantasie (von den Genüssen der Reise) ermüdet ist und ausruhen will, so führe ich sie in das Haus meines Lavater; es wird mir wohl, wie mir jedesmal innig wohl ward, wenn ich die Schwelle dieses geliebten Hauses betrat. Inniger Friede, stiller, seliger Genuß erfüllte oft meine Seele, noch eh' ich ihn sah, wenn mir seine lieben Kinder froh und kosend entgegenliefen, oder wenn ich durch die halb offene Thür des Nebenzimmers seine treue, sanfte, liebenswürdige Gattin erblickte. Und wenn ich ihn selber sah! wenn er mit herzlicher Liebe uns alle drei in seine Arme schloß! O mein liebster Claudius! Sie müssen ihn selbst noch sehen; die heißeste Thräne stürzt mir auf's

*) Deutsches Museum 1776. I. S. 42 ff.

Blatt, Worte fehlen mir, wenn ich von Lavatern sprechen will, und doch will ich von ihm stammeln, weil auch Sie ihn so innig lieben . . . Wie gewinnt dieses Herz, näher gekannt zu sein, dieses Herz, welches so viel umfaßt als sein Genie! dieses Herz, das für Eifer brennt und so voll ist von sanfter Toleranz! das so vielen Freunden sich öffnen kann, und jedem, als wär' er der einzige! . . . immer einfältig wie ein Kind, und doch wie groß, wie überwallend, wie kühn, wie frei, wie voll Heldenmuthes, wie lauter in seinen reinen ungemischten Empfindungen . . . . Wenn er im vertraulichen Kreise weniger Freunde nach und nach sich entfaltet, und dann Flammen des Genies und Erguß des edelsten Herzens den horchenden Freund entzücken, wenn er mit der Schnelligkeit, der Kraft und dem Lichte des Blitzes die tiefste Tiefe und jede Seitenkrümmung dieser Tiefe erleuchtet, wenn er an gewöhnlichen Gegenständen tausend neue interessante Seiten bemerkt . . . wenn er Gedanken auf Gedanken . . . Erfindung auf Erfindung baut . . oder wenn er einen Freund in der vertraulichen Abendstunde auf die Zinne seines Hauses führt und mit dem letzten Strahle der sinkenden Sonne über erröthete Schneegebirge sich stille Wonne ins Herz strömen läßt, und sich diese Wonne über seine Lippen wieder in's Herz des Freundes ergießt . . . . o mein Claudius! wenn er sich und den Freund in solche Empfindungen süß einschwärmelt, dann hängt man mit der Seele an seinen Lippen, denen die Rede wie Honig entträufelt! dann geht man in seliger Fassung so selbstbehaglich wieder heim, wie jener sagte, daß er immer mit satter Seele die Gastmahle des Plato verlassen hätte*)!"

Ich habe diese Stelle absichtlich mitgetheilt, weil ich glaube, daß sie mehr als alles allgemeine Gerede uns einen Blick in Stolbergs damalige Empfindungsweise thun läßt. Stolberg war ganz Gefühlsmensch, ja nur zu sehr, mit sinnlich-phantastischer Beimischung, und schon jetzt mußte er sich daher mit dem weichfühlenden Lavater, mit Pfenninger, Claudius u. s. w. inniger verwandt fühlen, als mit dem kälter denkenden, scharf urtheilenden Voß. Dieser nimmt es ihm daher sehr übel, daß er in dem Briefe, in welchem er so „aufsprudelnd

*) In gleicher Begeisterung läßt er sich denn auch über Lavaters Predigten aus, die Stelle verdient nachgelesen zu werden.

und bombastisch" von Lavater geredet, keinen Gruß an ihn, den „Vernunftmenschen", bestellt habe*).

Im Jahr 1782 vermählte sich Stolberg mit Agnes von Witzleben, die ihm schon nach sechs Jahren starb, und ihm einen Sohn und drei Töchter hinterließ. Um diese Zeit kam auch Voß nach Eutin, und da ward die alte Universitätsfreundschaft, trotz der Verschiedenheit der Gesinnungen, erneuert. Agnes waltete, nach Voß' eigner Versicherung, zwischen den verschieden denkenden und verschieden fühlenden Freunden als Friedensengel. Bald nach ihrem Tode brach die französische Revolution aus, für deren Ideen auch Stolberg erst begeistert war, aber von der er bald eine andere Ansicht gewann. Ihm bangte vor einer unheilvollen Zukunft. Ob er seine politische Gesinnung nur darum geändert, weil mit der Monarchie auch der Adel gefährdet war, lassen wir dahingestellt. Daß aber blos verletzter Adelsstolz ihn in die katholische Kirche zurückgetrieben, scheint uns nach alle dem, was wir über seine religiösen Kämpfe wissen, eine harte Behauptung. Stolberg war unterdessen königl. dänischer Gesandter zu Berlin geworden, und vermählte sich im J. 1790 mit der Gräfin Sophie von Redern. Mit dieser seiner zweiten Gattin machte er im Frühling 1791 eine Reise nach Italien, wie Voß vermuthet, nicht der schönen Natur und der Kunst, sondern des römischen Cultus wegen, dessen sinnvolle Symbolik auch Lavater in einem Liede gepriesen hatte**). Er nahm den Weg über Münster. Hier verweilte er dritthalb Tage im Hause der Fürstin Gallizin, jener ausgezeichneten deutschen Dame, die, nachdem sie der Welt und der Philosophie eines Voltaire und Diderot abgesagt, sich als eine Schülerin des christlichen Philosophen Hemsterhuis***) bekannte, und die dann noch weiterhin durch den Um-

---

*) Siehe dessen Schrift: Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier? im Sophronizon 1819. 3s Heft. S. 9. — Voß bemerkt, Lessing, der damals in Hamburg war, habe in dem frühzeitigen Genie bereits den Wurmstich erkannt. Und allerdings hat das „süße sich Einschwärmeln" etwas Widerliches, das einen gesunden, kräftigen Sinn zurückstößt, ohne daß man um dieser trüben Beimischung willen den ganzen Strom der Begeisterung für einen vergifteten halten wird.

**) Empfindungen eines Protestanten in einer katholischen Kirche 1781 (an Sarasin und Pfeffel). Wir lassen das Gedicht als Beilage am Schlusse dieser Vorlesung folgen.

***) Franz Hemsterhuis (geb. 1720, † 1790), den man den Plato des

gang mit dem Minister Fürstenberg und einigen katholischen Geistlichen immer tiefer in das innere Wesen des Christenthums (des katholischen nämlich) eingeführt wurde. Es war indessen (und darauf ist wohl zu achten) weniger das römisch-katholische Christenthum mit seiner äußerlichen Werkheiligkeit und seinen todten Satzungen, was in den Münsterschen Kreisen gepflegt wurde, als vielmehr jenes mit der deutschen Mystik zusammenhängende Gefühlschristenthum, das Vielen jener Zeit als Pietismus galt, es war das Christenthum eines Lavater, eines Hamann, eines Claudius, freilich mit katholischer Färbung und im Anschluß an die katholische Kirche*). Diese Münsterschen Eindrücke scheinen weit tiefere Wurzel in Stolberg gefaßt zu haben, als die römischen, wenngleich der Pomp des römischen Gottesdienstes auch das Seinige beigetragen haben mag, die für solche Eindrücke nicht unempfängliche Phantasie des Dichters zu bestechen. Wäre auch Stolberg nie in Rom gewesen, die Münsterschen Freunde hätten dieselbe Macht auf ihn geübt. Von nun an blieb er mit diesen deutsch-katholischen Freunden in Verbindung. Die vom Herzen ausgehende und auf das Herz zurückwirkende Auffassung des Christenthums, wie sie ebenda genährt wurde, gewann in ihm mehr und mehr die Oberhand über die rein verständige, und man könnte eher sagen, es habe sich seiner eine pietistische, als eine katholische Weltansicht bemächtigt. Immer stärker sprach sich sein Eifer aus, nicht sowohl gegen Luther und die Reformation des 16. Jahrhunderts, als vielmehr gegen den Protestantismus des 18., gegen die aufklärenden Tendenzen der Zeit; ja, ehe er noch Katholik wurde, ward er vielmehr ein orthodoxer Lutheraner. Dieß bewies er dadurch, daß er sich der Einführung

18. Jahrhunderts genannt hat, ein feinfühlender protestantischer Denker. Er hat der Prinzessin mehrere Schriften unter dem Namen Diotima zugeeignet.

*) Auch in dem Briefwechsel zwischen Göthe und F. H. Jacobi finden sich verschiedene Aeußerungen über die Fürstin und ihre Freunde. So schreibt Göthe von ihr (1. Dec. 1785): „Es ist eine kostbare Seele, und es nimmt mich nicht Wunder, daß sie die Menschen so anzieht.“ Dagegen Jacobi (1794): „Ein gewisses Buchstäbeln und ein gewisses Treiben an ihr hat mir von jeher, wenn ich bei ihr war, das Leben sauer gemacht. Nun ist der unglückselige katholische Pietismus noch hinzugekommen, den sie gern möchte tolerant sein lassen wider seine Natur. Schade, ewig Schade um das herrliche Wesen mit dem wahrhaft fürstlichen Gemüth, das immer ganz aufrichtig sein möchte und nie mehr ganz aufrichtig sein kann! Ihre Vorurtheile täuschen sie auf eine mir unbegreifliche Weise, verderben ihr Auge, Ohr und Zunge.“

einer rationalistischen Agende im Holsteinischen nach Kräften widersetzte. In seiner Gesinnung schloß er sich an Kleuker an, den wir bereits als einen der wenigen offenbarungsgläubigen Theologen der Zeit kennen und den Voß wohl mit Unrecht „einen dunkeln Kopf" nennt. Daß Stolberg schon damals im Herzen Katholik gewesen und den Eifer für das orthodoxe Lutherthum nur erheuchelt habe, ist wohl nicht anzunehmen, sonst hätten auch Claudius, Lavater, Hamann, Kleuker, selbst Jacobi und noch viele Andere, welche einen frommen, für seine Religion begeisterten Katholiken einem blos verneinenden Protestanten vorzogen, als heimliche Katholiken gelten müssen. Und sie galten es auch bei Vielen. Wenn aber diese gleichwohl mit ihren Gesinnungen der protestantischen Kirche treu blieben, so konnte sich Stolberg nicht auf diesem Standpunkt erhalten. Er fühlte sich mitten im Gewühle zu isolirt. Ihn zog es also hinüber zu der Kirche, die er als die Fortsetzung und Vollendung jenes Bundes betrachtete, den Gott schon im alten Testament mit den Menschen geschlossen. Die Darstellung einer sichtbaren Theokratie auf Erden war ihm zur historischen Nothwendigkeit geworden. — Der Uebertritt geschah im Jahr 1800 in Münster.

Nicht Voß allein, der sich zu wenig in die religiöse Denk- und Gefühlsweise des ehemaligen Göttinger Freundes zu versetzen wußte und der bei all seiner Psychologie doch unpsychologisch genug alles aus dem ihm verhaßten Adelsstolz und aus pfäffischen Umtrieben herleitete, sondern grade auch die Männer, die bisher dieselbe Gefühlsrichtung mit ihm getheilt hatten, namentlich der von ihm so hochverehrte und ihn ehrende Lavater, und so auch Jacobi, mißbilligten den Schritt auf's Höchste. Jacobi leitet denselben aus einem Gemisch von Leidenschaften her, worüber die Hölle ihr Hohngelächter aufschlage; und auch Lavater kehrte gegen den Freund eine starke Sprache heraus*). Stolberg beklagt sich bitter darüber, daß Jacobi, der dem Atheisten Fichte sein Haus geöffnet, ihm es verschließe. Und wirklich hatte Jacobi es ausgesprochen, daß Stolbergs Gegenwart ihn tödten würde! Aber es ist begreiflich, daß grade diese Männer, die das ächte religiöse Leben, wie es sich auch bei Stolberg geregt, nach seiner ganzen Bedeu-

*) Vergl. die Stellen bei Gelzer S. 106 ff.

tung zu würdigen wußten, daß grade sie um so entrüsteter waren, wenn Stolberg durch seinen Uebertritt gleichsam zu verstehen gab, sie seien selbst nur auf dem halben Wege zum Heil stehn geblieben, oder wenn er den schon längst gehegten Verdacht auf's Neue bestärken half, als ob sie am Ende selbst Proselyten für Rom würben und wohl gar im Geheimen es mit den Katholiken hielten. Was diesen Verdacht betrifft, so fragt sich freilich, mit welchem Rechte er gehegt ward. Es ist wahr, Lavater hatte viele Freunde unter den Katholiken, Männer, die seinem Herzen mehr zusagten, als die verneinenden Geister in der protestantischen Welt; aber Lavater unterschied wohl zwischen dem Katholicismus der Idee nach und zwischen dem römischen, und so sehr er das Erhebende des erstern zu würdigen im Stande war, so sehr verabscheute er des letztern Anmaßung und Verdammungssucht. Wie kam aber Jacobi dazu, für einen geheimen Katholiken zu gelten, er, der sich dem positiven Christenthum gegenüber sogar als Skeptiker verhielt? Jacobi hatte es bei den Aufgeklärten besonders damit verdorben, daß er sich längere Zeit, und wohl mehr als billig, eines Mannes annahm, der nicht ohne Grund in dem Verdacht eines geheim gehaltenen Katholicismus stand. Es war dieß der lutherische Ober-Hofprediger **Stark** in Darmstadt, dessen anonyme Schrift „Theoduls Gastmahl" die Vereinigung der christlichen Religionsparteien zum Zweck hatte und worin allerdings dem Katholicismus weit mehr eingeräumt wurde, als billig ist. Man redete diesem Manne nach, daß er in Dresden (nach Andern in der Kirche zu St. Sulpice in Paris) das protestantische Glaubensbekenntniß abgeschworen habe, und nichtsdestoweniger in seiner äußern Stellung protestantischer Prediger geblieben sei bis an seinen Tod. Als dieser im Jahr 1816 erfolgte, fand man in seinem Hause ein völlig zum Messelesen eingerichtetes Zimmer, und er selbst wollte in **geweihter** Erde begraben sein. Dieß wäre nun allerdings ein Beweis, daß, wenn auch die Aufklärer es in der Jesuitenriecherei mitunter zu weit trieben und manchen Unschuldigen mit eben der Intoleranz verfolgen mochten, die sie an den Gegnern tadelten, ihre Besorgnisse doch nicht so ganz ungegründet waren. Und darum mag man denn auch die herbe Weise, in welcher Voß gegen Stolberg auftrat, seinem protestantischen Eifer zu gute halten. Was aber Stolberg betrifft, so finden wir bei ihm auch nach seinem

Uebertritt weniger ein Eifern für römische Formen und päpstliche Satzungen, als vielmehr eine warme und eindringliche Empfehlung des positiven biblischen Christenthums und eines in der Liebe thätigen Glaubens. Ein schönes Zeugniß dieser Gesinnung giebt die Zuschrift an seine Söhne und Töchter vom J. 1806, womit er seine Geschichte der Religion Jesu Christi eröffnete, und woraus ich einiges mittheilen will. Jener leitende Grundsatz, den Stolberg schon vor seinem Uebertritt zu dem seinigen gemacht hatte, daß alles eitel sei, dessen Grund und Ziel nicht Gott ist (und von dem nicht einzusehn ist, wie man ihn mit Voß einen jesuitischen Grundsatz nennen kann*)), geht auch durch diese Zuschrift hindurch. „Liebe zu Gott ist unsre Bestimmung; auch uns sollen wir in Gott lieben. Was seine Bestimmung verfehlt, das gehabt sich übel. Der natürliche Mensch hat die Ahnung dieses Uebelstandes, aber er versteht sie nicht; darum lassen alle vermeinten Güter ihn leer, schienen sie ihm auch noch so schön... Es kann weder der Mensch, noch irgend ein vernünftiges Geschöpf Ruhe finden, als in Gott und in der Hoffnung, sich Gottes ewig zu erfreuen. Weil der Mensch durch Sünde sich von Gott entfernt, also seiner Urbestimmung zuwiderhandelt, so fühlt er sogleich inneres Mißbehagen. Mit Recht nennen wir es Gewissen. Der Mensch weiß, auch wenn niemand ihn belehrte, daß er durch Sünde sein Inneres zerrüttet; und wollte er es läugnen, so würde seine Schamröthe ihn der Lüge zeihen. Außer im Gewissen offenbart sich uns Gott auch in der Natur; aber die Geschichte aller Zeiten lehrt, wie wenig die Menschen auf diese Offenbarungen achteten. Die Natur mißbrauchten sie und knieten vor den Geschöpfen, und das Gewissen zu täuschen, gaben sie den Götzen ihre eignen bösen Lüste. Aber von Anbeginn der Menschheit an hat Gott sich den Menschen auch unmittelbar offenbart. Als sie von ihm abgefallen waren, ging seine Erbarmung ihnen nach; tröstend und heiligend war die Religion ihre Gefährtin... die Religion Jesu Christi, dessen Verheißung der Leitstern in den Zeiten des alten

---

*) Daß der Grundsatz jesuitisch gedeutet werden könne in majorem Dei gloriam, wollen wir nicht läugnen; aber an sich ist er so antijesuitisch als möglich und so gut protestantisch, als irgend ein Ausspruch eines protestantischen Symbols. Oder ruht nicht die ganze protestantische Lehre von der Sünde darauf, daß der natürliche Mensch anderes mehr liebt, als Gott? Vergl. den 1. Art. der Apologie der Augsb. Conf.

Bundes ward, dessen Erscheinung uns den Tag gab, in dessen Licht wir wandeln sollen. Die Religion Jesu Christi lehrt uns Gott erkennen, durch sie ladet uns Gott ein, ihn zu lieben, durch sie ladet er uns ein zu ewigem Heil. Dieser Einladung folgen zu können, ihr folgen zu wollen, müssen wir der Religion Jesu Christi glauben. . . In unserm kranken Willen liegt das Weh unsrer Natur, in der Genesung unsers Willens unser Heil. Unser Wille ist in unserm Herzen, darum redet Gott uns an's Herz. Die Religion Jesu Christi ist eine Brautwerbung, eine Werbung um Liebe. . . Die heilige Furcht Gottes schließt die Liebe nicht allein nicht aus, sondern sie ist eine zur Liebe hinleitende, dann immer mehr mit Liebe sich verbindende kindliche Furcht. Die wahre heilige Furcht Gottes schließt die Furcht vor Allem aus, was nicht Gott ist, sie giebt Heldenmuth gegen alles Erschaffene, und fürchtet nur ihn. . . Ohne Gottesfurcht ist noch niemand zur Gottseligkeit gelangt, sie ist die Erzieherin der Seele, wie das Gesetz der Zuchtmeister des erwählten Volkes war. . . Und was soll man von der Liebe sagen, deren Idee allein die Religion giebt? . . . Was kann wünschenswerth, schön und gut scheinen, das die Religion Jesu Christi nicht gewährt? Trachtet ihr nach Freude? sie giebt ewige Wonne, deren Hoffnung schon hienieden alle Freuden und alle Leiden der Zeit überschwänglich überwiegt. Nach langem Leben? sie giebt selige Unsterblichkeit! Nach Ruhe? sie allein giebt Ruhe, hienieden in den Stürmen des Lebens . . . und dereinst ewige Ruhe. Nach Frieden? der Gruß, mit welchem der Herr seine Nachfolger segnet, ist: Friede sei mit euch. Was ist der Friede dieser Welt? der Sohn Gottes giebt den wahren Frieden. . . . Nach Freundschaft? wo ist sie sicherer, wo inniger, wo dauernder, als unter Nachfolgern eines Geliebten, die alle ohne Eifersucht nur nach einem Ziele streben und wo jeder durch Theilnahme des Andern gewinnt? wo die heilige Liebe des Einen an heiliger Liebe des Andern sich entzündet? Trachtet ihr nach Größe? was ist größer als die Kindschaft Gottes? Nach Macht? wer da will, was Gott will, ist der nicht auf gewisse Weise Theilnehmer seiner Allmacht? Nach Freiheit? das Evangelium ist das vollkommene Gesetz der Freiheit . . . Nach Weisheit? nur die Weisheit der Religion verdient diesen Namen. Nach Tugend? welche Tugend lehrt, welche Tugend giebt die Religion Jesu Christi nicht?

reine Tugend, weil geübt um Gottes willen, sichre Tugend, weil geleitet an der Hand der holden Demuth, dieser Tochter der Religion, welche, von der Welt für niedrig geachtet, himmlischen Sinnes ist; für feige geachtet, den Muth des Löwen hat, weil sie mit kindlichem Vertrauen nur auf die Kraft Gottes rechnet und in seiner Stärke . . stark ist. Trachtet ihr nach Liebe? der ganze Geist dieser Religion ist Liebe; Liebe, von welcher ohne sie die Menschen keinen Begriff hätten. In ihr ist die Liebe das Band der Vollkommenheit. Alle Tugenden, die sie lehrt, gründet sie auf die Liebe zu Gott; alle Tugenden, die sie giebt, gehen aus von Liebe zu Gott. . . Welcher belebende Hauch der Liebe weht durch alle Schriften des neuen Bundes! Die ganze Religion ist ja nur ein Bund ewiger Liebe der Gläubigen unter einander in Jesu Christo mit Gott."

Es mag dieß genügen, uns eine Vorstellung von Stolbergs christlichen Gesinnungen nach seinem Uebertritt zu geben. Sie werden dieselben Gesinnungen hier wiedergefunden haben, die wir bei Hamann, Claudius, Lavater fanden; Gesinnungen, wie sie überhaupt bei den Anhängern des positiven Christenthums zu allen Zeiten gefunden worden sind, und wie sie der Protestant sich aneignen kann und sich aneignen muß, so gut als der Katholik, wenn er nicht in die leere Verneinung herabsinken will. Diese Gesinnungen erklärt Stolberg in derselben Zuschrift an seine Kinder als das eine Nothwendige; und wenn er auch starke Aeußerungen gegen die herrschende Philosophie, gegen die Anmaßungen der Vernunft u. s. w. einfließen läßt, so sind dieß Aeußerungen, wie sie von jeher auch in der protestantischen Kirche gehört worden sind, vom Standpunkt eines (freilich einseitigen) Supranaturalismus aus. Nirgends findet sich in der ganzen Zuschrift, die ich genau durchgegangen habe, etwas Römisch-Katholisches im eigentlichen Sinne, nirgends etwas von der Gewalt des Papstes, von Hierarchie, von Meßopfer, von Ceremonien u. s. w., noch viel weniger eine Spur von äußerer Werkheiligkeit und Verdienstlichkeit der guten Werke, oder von Verdammung der Ketzer. Das Einzige, worin der Katholik nur ganz leise sich andeutet, ist eine Stelle, wo es heißt*): „Der Tempel, den dieser (der wahrhaft christ-

*) S. XIX.

liche) Glaube ihm errichtet, steht unerschüttert da, in Einfalt und in Größe vor den Augen der Welt. Göttliche Urkunde und heilige Ueberlieferung vereinigen sich in der obersten Rundung der Felsenbogen, die ihn tragen. Seine hohe Wölbung öffnet sich dem Lichte des Himmels, welches einige Theile des Tempels hell durchstrahlt, einige geweihete Hallen in heiliger Dämmerung läßt. Feuer des Himmels zündet die Flamme der Andacht auf dem Altar, und im Dampfe des Weihrauchs steiget das fromme Gebet empor. In diesem Tempel allein werden wir unterrichtet über unsre wahre Bestimmung." — Darin ist allerdings ein Anklang an die alleinseligmachende Kirche, allein der Begriff dieser Kirche ist wieder so unbestimmt und weit gehalten, daß man dabei auch an die Kirche Christi im Allgemeinen, an die unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen, denken könnte, wenn nicht die Ueberlieferung, die neben der Bibel genannt wird, und der Dampf des Weihrauchs, der nur allegorisch nicht gemeint sein kann, bestimmter auf die römisch-katholische Kirche hinwiesen.

Aus dem Bisherigen ist uns also klar geworden: der Inhalt, die Substanz des Stolbergschen Glaubens blieb im Ganzen dieselbe nach seinem Uebertritt wie vorher, nur glaubte er, daß diese Substanz in der katholischen Kirche allein sich mit Sicherheit erhalten könne. Und darin bestand freilich sein Irrthum. Er wußte sich im Besitz des nämlichen Glaubensgutes, das seine protestantischen Freunde mit ihm besaßen; nur glaubte er dieses Gut dadurch vor Untergang retten zu müssen, daß er es an Bord des großen Schiffes brachte, während jene dasselbe Gut fortwährend dem gebrechlich gewordenen Fahrzeug auf den sturmbewegten Wellen anvertrauten, im guten Glauben, daß dieselbe Macht, die Wind und Wellen bedräute, auch jetzt noch als Rettermacht sich erweisen werde. Stolbergs Irrthum bestand also wesentlich darin, daß er die im Protestantismus noch liegende Lebenskraft verkannte. Die Münsterschen Freunde hatten ihm, gestützt auf mancherlei Erfahrungen, die sie aber einseitig in Anschlag brachten, eingeredet, „der Protestantismus werde so lange protestiren, bis er den Fürsten ihr Reich und dem lieben Gott seine Gottheit abprotestire, er sei eine Reihe von Nullen ohne vorstehende Zahl." Und als ob nur die römische Zahl eine Zahl wäre, schloß er sich denn dieser

Gemeinschaft an, nicht bedenkend, wie viel anderes er alles mit in den Kauf nehmen mußte, um seines Gewinnes sich zu versichern. Wenn aber andere der Uebergetretnen grade auf die römischen Formen den Hauptnachdruck legten, so war dieß bei Stolberg minder der Fall*). Er zeigt weniger mittelalterlich-romantische Sympathien, als der äußerlich in der protestantischen Kirche zurückgebliebne Novalis. Auch die romantische Poesie ist an Stolbergs Uebertritt unschuldig; denn als Dichter gehörte er jener Göttinger Schule an, die in den Klassikern des Alterthums ihre Vorbilder suchte.

Nun aber wenden wir uns denen zu, bei denen der Einfluß des Romantischen bestimmter hervortritt und sich namentlich in der Vorliebe zu mittelalterlichen Formen kundgiebt; zu den Männern, welche die romantische Schule selbst begründen und ausbreiten halfen. Hätten wir die Litteraturgeschichte als Zweck im Auge, so müßten wir hier von den Gebrüdern Schlegel und Tieck ausführlich handeln. Wir reden aber nur von denen, die aus dieser Schule wirklich zur katholischen Kirche übergetreten sind, von Friedrich Schlegel und Zacharias Werner. Unstreitig steht Schlegel weit über Werner. Er ist ihm an Geist, an Bildung, im Urtheil überlegen, und auch wohl an sittlich-religiösem Gehalte. Zwar kommen grade bei Schlegel neben großen Verdiensten um die Litteratur auch die sittlichen Verirrungen der Romantik am lebhaftesten zum Vorschein, indem der Verfasser der Lucinde recht eigentlich der Chorführer wurde jener über alle Beschränkungen der sogenannten Convenienz sich hinwegsetzenden Moral, welche der Emancipation des Fleisches den Weg bahnte; aber wir würden ihm Unrecht thun, wenn wir seinen Uebertritt zur katholischen Kirche, der im Jahr 1808 in Wien geschah, mit dieser Tendenz in unmittelbare Verbindung bringen wollten. Vielmehr wurde bei ihm von da eine ernstere Le-

*) Auch in der Bearbeitung der Stolbergschen Kirchengeschichte giebt sich ein bestimmterer Einfluß des Römisch-Katholischen nur mäßig zu erkennen. Freilich geht die von ihm selbst bearbeitete Geschichte nicht weiter als bis zum 5. Jahrhundert, wo das römisch-katholische Leben sich erst in seinen weitesten Umrissen zu entwickeln anfing. Er zieht in seine Darstellung das ganze A. T. hinein, und allerdings erblickt er in dem levitischen Cult Vorbilder des römischen u. s. w. Aber im Ganzen überwiegt auch hier der biblische Supranaturalismus. Vgl. hierüber auch W. von Humboldts Briefe an eine Freundin. Bd. II. S. 91 u. 101.

densrichtung sichtbar. Was ihn eigentlich dazu bewogen? Das fragten sich damals schon die Leute, ohne eine bestimmte Antwort darauf zu haben. So schreibt unter anderm Zelter an Göthe*): „Der Schlegel ist mit einem Male weise geworden. An dem hat die alleinseligmachende Kirche einen guten Fisch gefangen; aber es ärgert mich dennoch, weil ich einmal etwas auf ihn gehalten habe. Was kann er für Ursachen zu einem solchen Schritte haben? Da betrügt doch wohl Eins das Andere beim hellen Sonnenschein." — So viel ist wohl gewiß, daß bei Schlegel mehr als bei Stolberg die Vorliebe für die mittelalterliche Zeit und die mittelalterlichen Formen mitgewirkt hat. Schlegel blieb auch nach seinem Uebertritt dem wissenschaftlichen und litterarischen Leben mit allen seinen Kräften zugethan. Wie hätte dieß auch bei seinem ausgedehnten Wissen, bei seinen gründlichen Forschungen über Kunst und Alterthum anders sein können! Eine Tendenz der Verdummung, der Verfinsterung, wie man sie oft leidenschaftlich genug den Uebergetretnen vorgeworfen hat, ist an ihm wenigstens nicht zu bemerken; aber begreiflich ist es, daß er nicht nur in seiner „Weisheit der Indier" Beziehungen zum katholischen Glauben fand, sondern daß er auch in seinen Vorlesungen über Litteratur, die er in Wien hielt, die mittelalterliche Zeit als die Glanzperiode heraushob und (ähnlich wie Novalis) die Reformation nicht nur als einen Abfall vom Glauben, sondern auch als Abfall von der ächten Poesie und Kunst darstellte. Gleichwohl denkt er noch größer und billiger von Luther, als Novalis. Wenn dieser den Protestanten vorwirft, daß sie Luthers Bibelübersetzung kanonisirt hätten, so erkennt Fr. Schlegel in diesem Meisterwerk „ein unverkennbares Verdienst"**). Auch in Luthers eignen Schriften findet Schlegel eine Beredsamkeit, wie sie im Lauf der Jahrhunderte unter allen Völkern nur selten in dieser Kraft hervortritt. Er nennt diese Beredsamkeit allerdings eine revolutionäre, aber die Seele, aus der sie hervorströmte, nennt er denn doch „eine durch Gott und die Natur starke, reich ausgestattete Männerseele." Nicht eitel Finsterniß sieht er in Luther, sondern er erkennt in ihm einen Kampf des Lichts mit der Finsterniß, einen unerschütterlich festen Glauben und eine wilde Leidenschaft an. Freilich gesteht es Schlegel ein, ihm machen

*) Briefwechsel I. S. 223. 224.

**) Siehe Vorlesungen über Litteratur. S. 246.

Luthers Schriften keinen andern Eindruck, als jenes Mitgefühl, welches wir immer empfinden, wenn wir sehen, wie eine große erhabene Natur durch eigne Schuld zu Grunde geht und sich zum Verderben neigt; aber er kann es begreifen, daß Andere es auch anders ansehn, und er glaubt sogar, daß Luther rücksichtlich der Kraft, die in ihm wohnte, selbst von seinen Verehrern nicht nach Würden anerkannt sei. Er erkennt Luthern als den an, auf den es ankam, auf dessen Seele es gelegt war, was aus dem Zeitalter werden sollte; er ist ihm der alles entscheidende Mann des Zeitalters und der Nation. Luther, fährt Schlegel fort, war durchaus ein Volksschriftsteller. So merkwürdige, umfassende, vielwirkende, durch Geisteskraft außerordentliche Volksschriftsteller hat kein andres Land in dem neuern Europa gehabt, als Deutschland. Dieß schrieb Schlegel als Katholik, und wir dürfen auf dieses Zeugniß uns wohl etwas zu gute thun. Mit gleicher Anerkennung spricht er von dem poetischen Meistersänger Hans Sachs, von dem teutonischen Philosophen Jacob Böhm, den er nach Schellings Vorgange sehr hoch stellt. Schlegel suchte sich überhaupt seinen Katholicismus wissenschaftlich zu construiren und dabei die möglichste Gerechtigkeit auch andern Religionsformen widerfahren zu lassen. Er unterscheidet sinnreich in der Weltgeschichte vier Gewalten, welche die menschliche Gesellschaft zusammenhalten und bewegen: 1) die Macht des Geldes und des Handels, und diese Macht nennt er die Gilde; 2) die Macht des Schwerts (sowohl des kriegerischen Schwertes als des Schwertes der Gerechtigkeit), und das ist ihm der Staat; 3) die Gnadenkraft der göttlichen Weihe, auf welcher alle Art von Priesterthum und jeder Religionsverein beruht, der allein den innern Frieden herbeiführt und auch dem äußern die höhere Sanction giebt; und dieses höhere intellectuelle Leben wird in der Kirche genährt und entfaltet, deren geheiligtes, weltumfassendes Band die im Staatsverhältniß getrennten Nationen wieder verbindet und in der Zeit die spätern Generationen an die frühern anknüpft. Dazu tritt ihm nun als vierte Macht die Wissenschaft oder die Schule, die bald näher mit dem Staat, bald näher mit der Kirche verknüpft ist oder auch endlich gar in die Abhängigkeit der Geldmacht geräth und so den industriellen Zwecken dienstbar wird. Daß nun Schlegel eben in der Verbindung der Wissenschaft mit der Kirche und in der Abhängigkeit

der Schule von dieser das Heil sieht, läßt sich erwarten, und von diesem Gesichtspunkt aus, kann er in den Gestaltungen der Wissenschaft, die unabhängig von der Kirche zu Stande kamen, also in der neuern protestantischen Wissenschaft nur einen Abfall von dem Rechten erblicken. Aber auch er sieht, wie Novalis, einer Zeit entgegen, wo es dem deutschen Geiste gelingen werde, einer christlichen Philosophie zur Herrschaft zu verhelfen, die sich freilich nicht stiften lasse wie eine Secte, sondern die wie ein lebendiger Baum hervorwachsen müsse aus der Wurzel der als göttlich erkannten Offenbarung. Wenn dieses Licht der höchsten Erkenntniß, von welchem Geschichte und Mythologie, Sprachen und Naturwissenschaften, Poesie und Kunst nur die einzelnen Strahlen sind, einmal wird angebrochen sein, dann hofft Fr. Schlegel, daß der in der Naturphilosophie noch hie und da herumdämmernde Pantheismus vollends verschwinde; ein neuer Lebensodem, hofft er, werde sich dann auch über die Kunst verbreiten, an die Stelle der falschen Phantasmagorie werde die höhere, geistige Poesie der Wahrheit treten, die in irdischer Hülle das Wort der Seele abspiegele. Was Schlegel so in seinen Vorlesungen ausgesprochen, das finden wir in einem seiner Gedichte kurz und schön zusammengefaßt in die Worte:

Geistlich wird umsonst genannt,
Wer nicht Geistes Licht erkannt;
Wissen ist des Glaubens Stern,
Andacht alles Wissens Kern.
Lehr' und lerne Wissenschaft.
Fehlt dir des Gefühles Kraft,
Und des Herzens frommer Sinn,
Fällt es bald zum Staube hin.
Schöner doch wird nichts gesehn,
Als wenn die beisammen gehn:
Hoher Weisheit Sonnenlicht
Und der Kirche stille Pflicht.

Denken wir uns unter der Kirche die Kirche Christi, und verstehen wir den Satz einfach so, daß Glaube und Wissen sich immer mehr durchdringen müssen, so können wir das Gesagte uns auch als Protestanten aneignen. Wir können es uns überhaupt nicht verhehlen, es liegt in den Ideen Schlegels etwas Geistreiches, Durchdachtes und

wohlthuend Anregendes. Was bei Novalis in unklaren Gefühlen verschwimmt, das tritt hier in bestimmtern Gestalten hervor, und darum, weil Schlegel bei allem Einfluß, den auch er der Phantasie bei seiner Gedankenbildung gestattet, dem Verstande sein Recht werden läßt, ist er auch gerechter in der Beurtheilung der Kirche, der er selbst den Rücken wandte.

Vergleichen wir Schlegel mit Stolberg, so haben wir zwar gefunden, daß Stolberg mehr das einfache biblische Christenthum, das er auch im Protestantismus haben konnte, irriger Weise in der katholischen Kirche sucht, während Schlegel allerdings mehr das formelle Kirchenthum, den Katholicismus in seiner ganzen Entwicklung, im Auge hat. Aber das müssen wir ihm lassen, er faßt dieses Kirchenthum in großartigem Stile auf, und wenn Stolberg mehr nur das fromme, schlichte Gemüth reden läßt, so ist Schlegel offenbar in der Deduction seines katholischen Systems geistreicher und gewandter. Stolberg erscheint uns mehr von andern geführt, in einen fremden Kreis hineingebannt, aus dem er sich nicht mehr losmachen konnte *), während Schlegel die Gedanken frei beherrscht und weiß was er will. Aber eben darum hat auch sein Beispiel noch verlockender gewirkt als das Stolbergs, weil der Reiz des Geistreichen, des Pikanten daran hängt. Ja wir dürfen es nicht läugnen, Schlegels Ansicht ruht, bei aller katholisirenden Richtung, auf einer tiefern Auffassung der Geschichts- und Lebensverhältnisse, und wir müssen die Wurzel für gesund halten, wenn auch die Aeste nach einer falschen Richtung sich ausbreiteten. Auch wir haben es ja in der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus oft bedauern müssen, daß Glauben und Wissen, die im Zeitalter der Reformation einander stützten und trugen, später aus einander gerissen wurden; auch wir glauben, daß die Religion, und zwar die Christusreligion in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit, aber immer auch wieder angemessen den Zeitbedürfnissen, das Band sei, welches Staat und Familie, Wissenschaft und Kunst umschlingen muß, wenn ein gedeihliches Leben entstehen soll; nicht so zwar, daß der christliche Typus jeder einzelnen Lebenserscheinung in gleicher Weise

*) In dieser Beziehung ist er allerdings ein Unfreier geworden. Aber es fragt sich, ob es nicht auch viele Unfreie giebt, die unter der Fahne der Freiheitsmänner dienen!

ausgedrückt sein muß, doch so, daß nichts Unchristliches sich eindrängt, und nichts, was in die Gesammtentwicklung eingreift, den christlichen Charakter direct verläugnet. Aber wir geben die Hoffnung nicht auf, daß diese sittliche Aufgabe, welche unsre Zeit, den verkehrten Tendenzen gegenüber, sich zu stellen hat, sich grade in unsrer protestantischen Kirche realisiren lasse. Sie wird sich realisiren lassen, je mehr das Wesen des Protestantismus in seiner ganzen Tiefe und in seiner historischen Bedeutung erkannt wird, als einer nicht blos aufräumenden und aufklärenden, sondern auch einer aufbauenden und vor Untergang bewahrenden Macht, die eins ist mit der Macht der ewigen Wahrheit, mit der Macht des göttlichen Wortes, bei dem uns Gott erhalten wird in allem Wechsel der menschlichen Meinungen, Neigungen und Systeme.

Gedicht von Lavater.

(Siehe Seite 300, Note **.)

Der kennt noch nicht dich, Jesus Christus,
Wer deinen Schatten nur entehrt,
Mir sei, was dich nur, Jesus Christus,
Zu ehren meint, verehrenswerth.
Wenn's Täuschung nur, nur Fabel wäre,
Es fable nur zu deiner Ehre;
Es mag mich drücken und betrüben,
Um deinetwillen will ich's lieben,
Erinnert's nur an dich, trägt's nur
Von dir die allerkleinste Spur.

Nicht lachen will ich, lieber weinen,
Es lache, wer hier lachen kann,
Verliert das Größte sich im Kleinen,
Verhüllt die Wahrheit sich im Wahn.
Die Wahrheit in dem Wahn zu finden,
Zu ahnden sie, sie zu empfinden,
Mich aus dem Schutt emporzuheben,
Sei meine Freude, mein Bestreben,
Umringen schwache Brüder mich,
Die dich verehren nicht wie ich.

Was ist es, das ich um mich sehe,
Was ist es, das ich höre hier,
Spricht nichts in der gewölbten Höhe,
In dieser Tiefe nichts von dir?
Das Kreuz, dein Bild dort übergüldet,
Ist's nicht zu Ehren dir gebildet?
Das Rauchfaß, links und rechts geschwungen,
Das Gloria, im Chor gesungen,
Des ew'gen Lichtleins stiller Schein,
Der Kerzen Licht — meint dich allein.

Warum wird, als um dich zu loben,
Den Tod der Liebe, Jesus Christ,
Die Hostie emporgehoben?
Weil *sie* nicht mehr, weil *du* sie bist.
Dir beugt die glaubende Gemeine
Das Knie; dir macht, nur dir, die kleine,
Schon früh belehrte Schaar der Jungen
Das Kreuz, regt Lippen dir und Zungen,
Schlägt *dir* mit Andacht und mit Lust
Mit kleiner Hand dreimal die Brust.

Geküßt wird dir zu Lieb' die Stelle,
Die trug dein angebetet Blut,
Der Chorknab' klingelt dir die Schelle,
Dir thut der Küster, was er thut;
Vereinter Reichthum ferner Länder,
Die schwere Pracht der Meßgewänder,
Der Schnörkel an des Ritters Schilde,
Das Flittergold am Mutterbilde,
Am Hals die falsche Perlenschnur,
Meint dich doch, Jesus Christus, nur.

An marmorgleichen Hochaltären,
Wem ziert mit Zweigen sich die Wand?
Am Leichnamsfeste, wem zu Ehren
Enttröpfelt Wachs des Sängers Hand?
Wem streut man Blumen auf die Bahnen?
Wem trägt man goldgestickte Fahnen?
Wenn die Ave Maria schallen,
Bist du's nicht, dem sie niederfallen?
Ist Mette nicht, nicht Vesperzeit,
Nicht Prim und Hora dir geweiht?

Den Glocken in zehntausend Thürmen,
Mit ganzer Städte Gold erkauft,
Dem Blitzstrahl und den Donnerstürmen
Zu wehren, feierlich getauft:
Ward ihnen, da in Gluth sie flossen,
Dein Bild am Kreuz nicht angegossen?
Gezogen oder schwer getreten,
Zur Arbeit rufend und zum Beten,
Schallt dir, schallt dir nicht überall
Der Glocken andachtreicher Schall?

Nach deiner Huld nur, Christus, sehnet
Sich jeder Freund der Einsamkeit;
Nur dich glaubt, dich nur meint und wähnet,
Wer sich der keuschen Armuth weiht.
Nicht Benedicts, nicht Bernhards Orden
Wär' ohne dich gestiftet worden;
Von dir zeugt Gotthaus, Klaus' und Kloster,
Tonsur, Brevier und Paternoster,
Und wem steht, wem, als dir zum Ruhm,
Am Klostergang — Silentium.

O Wollust, Christus, deines Jüngers,
Auch da, wo Einfalt fehlt und flieht,
Zu sehen Spuren deines Fingers,
Da, wo kein Aug' der Welt sie sieht!
O Wonne dir ergeb'ner Seelen,
Auf jedem Fels, in allen Höhlen,
In jedem Crucifix der Hügel,
In jedem an der Straße — Siegel,
Wie abgenutzt das Siegel sei,
Zu sehn von dir und deiner Treu'.

Wer freuet sich nicht jeder Ehre,
Von der du Ziel und Seele bist?
Wem regt bei'm Gruß sich nicht die Zähre:
Gelobet seist du, Jesus Christ!
Verflucht sei der, der Christi Namen
Sonst nennt, und nicht ein frohes Amen
Antwortet; nicht mit Bruderblicken,
Nicht sagt mit innigem Entzücken:
In Ewigkeit, in Ewigkeit
Sei Jesus Christus benedeit.

Sechszehnte Vorlesung.

Zacharias Werner. Adam Müller und Haller. Friedrich Hurter. — Neuer Aufschwung des Protestantismus durch Schleiermacher. Monologe und Reden über Religion.

Wenn wir in der letzten Stunde den Uebertritt Stolbergs und Friedrich Schlegels zur römisch-katholischen Kirche zwar keineswegs zu rechtfertigen, aber doch uns zu erklären suchten aus der allerdings mißlichen Stellung, in welche sich der Protestantismus des 18. und 19. Jahrhunderts theilweise hineinbegeben hatte, wenn uns die Persönlichkeit jener beiden Männer auch da noch in hohem Grade ansprechen mußte, wo sie bereits aus dem Verbande mit unsrer Kirche herausgetreten waren, so wird uns dagegen der Uebertritt Zacharias Werners eher Gefühle des Mitleidens, als des höhern Mitgefühls und der Achtung erwecken. Wir begegnen hier einem Menschen, der, mit großen Talenten ausgerüstet, doch eigentlich in der Romantik, oder besser in seiner eignen mit Romantik versetzten Phantasterei, ja in seiner sittlichen und religiösen Haltlosigkeit unterging. Bei ihm wenigstens muß es einem Jeden klar werden, wie sein Uebertritt zum Katholicismus nichts anderes war, als eine geistige Bankerott-Erklärung, das sich Anklammern eines Unglücklichen an den letzten Rettungsbalken nach erlittenem Schiffbruch. Wir haben Werner neben Fr. Schlegel genannt als einen von denen, die aus romantisch-poetischem Interesse zur römischen Kirche übertraten, aus Vorliebe zur mittelalterlichen Form; allein zwischen beiden ist ein himmelweiter Unterschied. Was bei Schlegel im Zusammenhange steht mit einer ihm eigenthüm-

lichen, aus dem Pantheismus der Naturphilosophie zur christlichen Philosophie sich hervorarbeitenden Geistesrichtung, das sehen wir bei Werner mehr aus einem unklaren Triebe hervorsprudeln, der sein ganzes Leben beherrschte, und der zugleich von jenem grenzenlosen Leichtsinn, von jener verweichlichten Sinnlichkeit und Ueppigkeit sich unterstützt zeigt, die so oft mit dem vulgären Katholicismus auf's Innigste verschwistert erscheint. Den 18. Nov. 1768 zu Königsberg geboren, hatte Werner *) schon von frühester Jugend an die Breterwelt als seine Welt kennen gelernt; sein Vater war Theatercensor; er starb ihm früh, und die Mutter, die uns als eine Frau von Geist und Phantasie gerühmt wird, hatte das Unglück, in eine schwere Gemüthskrankheit zu verfallen, in welcher sich der fixe Wahn bei ihr ausbildete, sie sei die Jungfrau Maria und ihr Sohn der Heiland der Welt. Als Student der Rechtswissenschaft in Königsberg soll Werner ein ausgelassenes Leben geführt haben; zugleich ließ er sich von dem Strome der cursirenden Aufklärungs- und Toleranzideen hinreißen; sein jugendlicher Eifer ergoß sich in den ersten Gedichten gegen „Aberglauben und die Frömmelei, gegen Verfolgungssucht, Proselytenmachen, Ketzerhaß und Sectenliebe, gegen die heilige Dummheit und die Heuchelei" und wie alle die Ehrentitel heißen, die man damals häufig einem entschiednen Bekenntniß des Christenglaubens anzuheften pflegte. So weit ging seine leidenschaftliche Verehrung Rousseau's, daß er, statt mit dem 1. Januar, mit dem 2. Juli, als dem Sterbetag des großen Philosophen, das Jahr zu zählen anfing. An Abenteuerlichkeiten und Wunderlichkeiten ist überhaupt sein Leben reich. Im Jahre 1793 trat er in preußische Staatsdienste, und fing darauf an als dramatischer Schriftsteller aufzutreten. „Die Söhne des Thals" verriethen den Hang zum Mystischen, aber auch ein entschiednes Talent **). Nachdem er eine Zeitlang in Warschau gelebt, kam er nach Berlin. Mit der Neige des 18. Jahrhunderts hatten sich in dieser Stadt, die zu des großen Friedrich Zeiten der Sitz Voltaire'scher Aufklärung gewesen, die Männer zusammengefunden, die, im Gegensatz gegen diese schon ablebende Richtung, ein

*) Wir halten uns an die Biographie von Hitzig. Berlin 1823. Vergl. das litterar. Conversationsblatt 1827. St. 2.

**) Vergl. Göthe an Jacobi, Briefw. S. 222.

neues Geistesleben über Deutschland auszuströmen anfingen. Dieß schien Wernern überaus bedeutsam. „Gott hat", schreibt er in einem Briefe vom Jahre 1801 von Königsberg aus, „Berlin, diesen Sammelplatz alles Staubes und aller Schalheit, gleich einem andern Bethlehem gewürdigt, in ihm ein neues Licht, nicht aufgehn (aufgegangen ist es schon lange, schon vor 100 Jahren und länger), aber in einen Brennpunkt concentriren, oder besser, den Scheffel wegnehmen zu lassen, womit es, biblischer Weise zu reden, noch bedeckt war." Er nannte unter diesen Glaubens- und Kunstheroen vorzüglich Fichte, Schleiermacher, Schlegel und Tieck. Durch Schleiermachers Reden über Religion fühlte er sich besonders ergriffen; aber nach seiner Art, alles zu vermengen, brachte er sie in nahe Verbindung mit Jacob Böhm, der auch ihm ein Lieblingsschriftsteller geworden war. Auch hatten damals noch Wieland, Bürger, Hölty, Ramler und der „sehr große Klopstock" — Göthe nicht zu vergessen — große Geltung bei ihm. Später (im Jahre 1804) schrieb er über Göthe: „Ich halte ihn für den ersten deutschen Dichter, aber er ist mir doch kein Herr Gott." Sonst aber mengte er alles durch einander. „Kunst und Religion, das lebendige Gefühl der großen Naturnähe und das unbefangene anspruchlose Ergießen einer reinen Seele in dieses reine Meer," das war die Seligkeit, auf die er ausging. Schon jetzt gesteht er, daß er sich aus der (persönlichen) Unsterblichkeit nicht mehr viel mache; „aber baden möchte ich mich, auflösen und verfließen in diesem unendlichen See." Religion, Liebe und Kunst heißt ihm die heilige Dreieinigkeit, und dann schreibt er wieder einmal: „Ich halte Jesum Christum für den einzigen höchsten Meister der Maurerei; Maurerei, Kunst und Religion für innigst verwandt, Religion als Mutter, Maurerei und schöne Kunst als Schwestern. Die Kunst ist nicht ein Spielwerk, sondern ein ernstes hohepriesterliches Geschäft, der Künstler ein hoher Priester des Ewigen. Der Egoismus ist der Antichrist, der durch Religion, Kunst und Maurerei verdrängt werden muß." Neben diesem unklaren, alles verwirrenden Pantheismus stellte sich auch bald dessen Zwillingsbruder, der idealisirte Katholicismus ein, der aber dann bald in den krassesten Aberglauben überging. Den idealen Katholicismus, den wir auch bei Novalis gefunden haben, nannte er schon im Jahre 1802 seinen Götzen, also neun Jahre vor seinem förmlichen

Uebertritt. Schon jetzt nannte er den Katholicismus nicht nur das größte Meisterstück menschlicher Erfindungskraft und allen übrigen christlichen und unchristlichen Religionsformen vorzuziehen, sondern er sprach es auch unverholen und derb aus, daß, wenn nicht aller europäische Kunstgenius und Kunstgeschmack zum Teufel gehen soll, wir zu einem geläuterten Katholicismus zurückkehren müssen. Er betrachtete sich als einen Apostel dieser neuen Religion, und wünschte ihr zahlreiche Proselyten. Dabei hatte er noch nicht allen Glauben an die in der protestantischen Kirche liegenden Kräfte verloren. Vielmehr glaubte er, daß aus diesen Bruchstücken der wahre Tempel des Katholicismus sich erbauen müsse. „Es giebt“, sagt er, „noch einen Protestantismus, der in der Praxis das, was die Kunst in der Theorie ist, und den ich so tief verehre, daß ich ihm sogar die Kunst, wie die Theorie der Praxis überhaupt, nachsetze.“ Ja von Luthern dachte er erst ebenso groß wie Fr. Schlegel. „Wenn Gott,“ sagt er, „warum ich ihn täglich bitte, uns Luthern noch vor dem jüngsten Tage auferweckte, so würde er gewiß nichts Eiligeres zu thun haben, als gegen die dem wahren Protestantismus untergeschobene Abart desselben auf seine etwas derbe Art zu protestiren.“ Und darin mochte er Recht haben.

Von dieser Seite her wird es uns nun auch begreiflich, wie Werner noch im Jahre 1806, in einer Zeit, wo er schon die katholischen Sympathien im Herzen trug, dennoch den Urheber der Reformation zum Helden eines Drama machen konnte in der Weihe der Kraft. Und wenn wir vollends das Werk selbst zur Hand nehmen, so werden wir bald merken, wie unter dem protestantischen Firniß manche katholische Farbe zum Vorschein kommt. Iffland ließ das Stück in Berlin aufführen; es scheint aber, daß es keinen durchweg günstigen Eindruck zurückließ. Wenigstens nach dem zu urtheilen, was Zelter darüber an Göthe schrieb *), hatten sich viele protestantische Gemüther daran geärgert, daß die Reformation zu einem Gegenstande belustigender Unterhaltung herabgewürdigt worden sei. „Es ist“, urtheilt Zelter selbst von dem Stücke, „kein Schauspiel, sondern die Parodie einer ernsthaften heiligen Kirchenangelegenheit, die sich begreiflich machen will, indem sie sich profanirt“; und auch Göthe

*) Briefwechsel I. S. 227 ff. u. S. 238.

schien diesem Urtheil seines Freundes beizustimmen. — Schon bei der ersten Aufführung des Stückes hatte die Polizei Maßregeln treffen müssen, weil man Unordnungen befürchtete; späterhin wurde es durch einen öffentlichen Aufzug in Berlin lächerlich gemacht *).

Von nun an begab sich Werner auf Reisen. Einige Zeit hielt er sich in Paris auf. In der Schweiz machte er die Bekanntschaft der Frau von Stael, der Freundin A. W. Schlegels, die in ihrem Werke über Deutschland sehr günstig über sein Talent urtheilt und ihn sogar Schiller und Göthe an die Seite stellt. Auf Anregen und durch Vermittlung dieser Gönnerin unternahm er im November 1809 eine Reise nach Italien. Diese Reise und sein längerer Aufenthalt daselbst war für ihn entscheidend. So erzählt er uns selbst in seinem Tagebuche **), wie er im Mai des Jahres 1810 in Neapel dem Fest des heil. Januarius beigewohnt und wie er da im Stillen zu Gott gebetet habe, er möge seinetwegen ein Wunder thun, er möge ihm durch das Flüssigwerden des Blutes dieses Heiligen, auf das alles Volk gespannt war, zu erkennen geben, daß der römisch-katholische Glaube der einzige, allein seligmachende sei. Kaum hatte er dieß gebetet, so schrieen Priester und Volk auf: das Blut fließt! jubelnd fing die Musik an, alles jauchzte vor Freuden, und Werner war voll Entzücken. Ihm war das Wunder gewiß, und nichts konnte ihn mehr irre machen in seinem Glauben.

---

*) „Einige Officiere von der königlichen Gensdarmerie hatten sich mitten im Sommer (im Juli) einen Schlitten mit bedeckten Rädern bauen lassen und fuhren Abends nach 10 Uhr mit vielen Fackeln und großem Geschrei durch die Straßen der Stadt. Im Schlitten saß Dr. Luther mit einer ungeheuern Flöte, und ihm gegenüber sein Freund Melanchthon; auf der Pritsche die Käthe von Bora mit einer Peitsche und knallte durch die Straßen, und mit einer ungeheuern 10 Ellen langen Schleppe. Auf Reitpferden mit Fackeln saßen die Nonnen des Augustinerklosters, von ihrer Priorin angeführt, sämmtlich mit langen Schleppen und ungestalten Masken. So ging der Zug mehrere Stunden lang durch die Straßen, zur Ergötzung des schaulustigen Publicums. Diesen burschikosen Spaß hat Iffland so sehr übel genommen, daß er beim König persönlich Klage über dieses Unwesen geführt hat. Daraus nun ist entstanden, daß einer dieser Officiere von Berlin versetzt ist, und die übrigen haben Arrest mit der Weisung bekommen, daß sie in ähnlichen Fällen würden cassirt werden."

**) Tagebuch, herausg. von Schütz. Bd. II. S. 62. (Dieses Tagebuch ist übrigens eine schauderhafte Pestgrube je des Schmutzigsten und Abscheulichsten, was aus dem Privatleben eines liederlichen, ja eines an Leib und Seele vergifteten Menschen gemeldet werden kann. Niemand kann es ohne Ekel lesen.)

Aus dieser Erzählung, sowie aus andern Stellen des Tagebuchs geht hervor, daß Werner schon im Geheimen den Schritt gethan hatte, den er erst ein Jahr später, den 19. April 1811, in Rom öffentlich that. Mitten unter den vielfachen Zerstreuungen, in welche ihn das italienische Leben hineinzog, ja mitten unter dem sündlichsten Treiben, das er wohl hie und da bedauerte, nie aber ernstlich aufgab, sehen wir den schwärmenden Dichter an den katholischen Ceremonien mit aller Innigkeit theilnehmen, beichten, communiciren und mit katholischer Theologie sich beschäftigen. Diese studirte er nun nach seinem öffentlichen Uebertritte förmlich zu Rom, aber, um kein Aufsehn zu erregen, nur privatim. Den Papst bekam Werner in Rom nicht zu sehen, denn dieser befand sich damals in der Gefangenschaft des französischen Kaisers. Dafür gewährte ihm der Besuch des Hauses zu Loretto im Jahre 1812 einen würdigen Ersatz. —

Mitten unter den damaligen Kriegsbewegungen kehrte er dann nach Deutschland zurück, wo er unter dem Schutze des Erzbischofs von Dalberg in das Priesterseminar zu Aschaffenburg aufgenommen wurde, um sich noch gründlicher mit dem Ritual des katholischen Kirchendienstes bekannt zu machen. Den 16. Juni 1814, im 46. Jahre seines Alters, wurde er von dem Suffragan des Erzbischofs zum Priester geweiht, und reiste dann nach Wien, wo er, besonders in der Fastenzeit, als Prediger auftrat. Eben war dort der Congreß versammelt, und dieser führte manchen vornehmen Zuhörer in seine Kirche. Die schwülstige, oft an Wahnsinn streifende Phantasie, die er in seinen dramatischen Dichtungen niedergelegt, sprühte nun auch auf der Kanzel ihre Funken aus, und zog manche Neugierige herbei. Varnhagen von Ense*), der ihn hörte, vergleicht seine Beredsamkeit der des Abraham a St. Clara. „Mehr als je vorher im Schauspiel und Gesellschaftswesen, entfaltete er seine Fratzenhaftigkeit jetzt auf der Kanzel. Recht mit Lust besprach er seine persönlichen Angelegenheiten, seine Sündhaftigkeit, seine Bekehrung und Buße, und indem er den Andern die Hölle heiß machte, schwelgte seine Eitelkeit in doppelter Selbstbespiegelung, der ehemaligen Weltlust und der jetzigen Auserwählung. Er machte wahre Theaterstreiche . . . und die vornehme Welt, Wiener

*) Siehe Denkwürdigkeiten. Bd. V. S. 104.

und Fremde, waren entzückt, auch in der Kirche solchen haut gout und das Heilige mit solchem Sinnenkitzel verquickt zu finden." So weit Varnhagen. Von da an brachte Werner den größten Theil seiner Tage entweder in Wien oder in andern Gegenden Oestreichs zu, eine kurze Zeit auch in Russisch-Polen. Eine eigentliche geistliche Anstellung hatte er nicht. Bei seiner Ueberzeugung von der alleinseligmachenden Kirche verharrte er aber bis an sein Ende. „Es ist nur Eins, was noch ist," schrieb er noch im Jahre 1817: „Jesus Christus und seine von ihm unzertrennbare, auf dem ewigen Felsen begründete Kirche. . . Ja, wenn Gott mir sein Gnadenlicht jemals so entzöge, daß ich aufhörte Katholik zu sein, so könnte ich 1000 Mal eher zum Judenthum, oder zu den Braminen am Ganges, aber nie, nie, nie zu der schalsten, seichtesten, widersprechendsten, nichtigsten Nichtigkeit des Protestantismus übergehn." — Wie ganz verschieden von Fr. Schlegel, der grade gegen Ende seines Lebens mit Versöhnungsgedanken gegen die protestantische Kirche sich trug, und der auch zu der Zeit, wo er sich am weitesten von ihr entfernt hielt, doch immer mit größerer Achtung sie behandelte! Uebrigens war auch Werner eine gemeinere Natur. Wenn Fr. Schlegels Uebertritt zur römischen Kirche, wie versichert wird, eine ernstere Haltung in sein Leben brachte, so bemerken wir davon in Werners Leben keine Spur. Vielmehr läuft hier alles in einander, fanatischer Katholicismus und die wüsteste Sinnlichkeit; einzelne Augenblicke von Reue und ebenso schnelle und häufige Rückfälle in die alte Gewohnheit der Sünde. So betet er das eine Mal *): „O laß mich Seelen gewinnen und das greuelvolle, durch meine Schreibereien veranlaßte Scandal doch nur etwas wieder gut machen"; aber bald darauf ist er wieder der Alte, und wenn er auch später als Priester in Wien etwas ehrbarer einhertrat, so wußte er doch das lustige genußreiche Wiener Leben ganz gut mit seiner religiösen Phantasterei zu vereinigen. Es ist in der That grausenhaft, in ein solches Leben hineinzublicken. Gesteht uns doch Werner selbst, schon im Jahre 1802, daß er sein Bild nicht ansehen konnte, ohne zu erschrecken „über die erschlafften Züge eines von allen Gattungen des Leidens und der Freude geschwächten, eines armen bedrückten Menschen". Einzelne wichtige

*) Tagebuch II. S. 167.

Momente seines Lebens, wie der Tod seiner Mutter, hatten ihn schon vor seiner sogenannten Bekehrung aus dem Sündenschlummer augenblicklich aufgerüttelt und ihm Thränen der Reue entlockt; aber zu einer gründlichen Buße hatte er es nie gebracht. Dreimal war er in seinem Leben verehlicht, aber dreimal hatte er sich scheiden lassen, noch vor seinem Uebertritt. Von dem Unglück seiner ehelichen Verbindungen erzählt er uns selbst. „Es war", schreibt er von seiner zweiten Ehe, „eine jämmerliche Ehe, ohne Liebe und ohne Haß." Die dritte Frau war eine Polin, die kein Wort Deutsch konnte, und er konnte kein Wort Polnisch. Als er sie nun aus dem einsamen Aufenthalt in Warschau mit sich nach Berlin genommen hatte, stürzte er sich ganz in den tiefsten Strom der Berliner Geselligkeit, gab sich ganz der alten Theaterleidenschaft hin, und schon acht Wochen nach seiner Ankunft entließ er sie. Und doch konnte er schreiben: „Ich bin kein böser Mensch, aber ein Schwächling in vieler Rücksicht, ängstlich, launenhaft, geizig, unreinlich . . . immer in meinen Phantasien, in Geschäften, in Komödien, in Gesellschaften — sie ist unschuldig, auch ich — vielleicht! denn kann ich dafür, daß ich so bin?" — Nach diesem Geständniß müssen wir sagen: in der That, Werner war schon lange reif geworden für eine Kirche, die für alle Sünden und Schäden ihre Heilpflästerchen hat, ohne daß sie dem Grundübel mit eben dem Ernst auf die Spur ginge, wie die evangelische. Nun war es hohe Zeit, „die Weihe der Unkraft" zu schreiben, als Sühne für „die Weihe der Kraft". Eine Pestgrube mußte er selbst sein Leben nennen, die besser zugedeckt bleibe nach seinem Tode, um nicht die Lebenden anzustecken. Werner starb, mit den Sterbesacramenten der katholischen Kirche versehen, den 17. Januar 1823. Er wurde nach seinem Wunsche zu Engersdorf am Gebirge beigesetzt. Auf seinem Grabstein sah man eine zerbrochene Leier und die etwas schiefe Hindeutung auf die Worte des Herrn zur Sünderin, Luc. 7, 47: „Ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebt; welchem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig." In seinem Testamente hatte er eine gewisse Summe zu Messen für die Ruhe seiner Seele ausgesetzt, und seine Schreibfeder sollte, zum Zeichen seiner aufrichtigen Reue, zu den Füßen der heiligen Mutter Gottes zu Maria-Zell niedergelegt werden. Die zerbrochene Leier auf seinem Grabe ist uns in der That ein sprechendes Bild seines zerrissenen

Dichterlebens. In die Redlichkeit seines Herzens, auf die er sich immer beruft, wollen wir keinen Zweifel setzen, obwohl mit einer solchen Redlichkeit, wie er es selber am Ende bekennen mußte, wenig geholfen ist, und sie eben darum den Namen kaum verdient. Aber daß es nicht nur in seinem Herzen, daß es auch in seinem Kopfe unrichtig war, das scheint der Unglückliche wohl selbst gefühlt zu haben. „Sagt dir Jemand (so schrieb er schon im Jahre 1804, also sieben Jahre vor seinem Uebertritt, an einen Freund), Werner war ein Narr, das ist wahr; schreibt dir aber ein hämischer Landsmann, Werner ist oder war ein Schurke, so lügt er." —

Wir wenden uns gern von einem Charakter weg, der sich selbst in eine so traurige Alternative (zwischen Narr und Schurke) hineingestellt hat; und auch bei den Uebrigen, die vom protestantischen Glauben wieder zurückgetreten sind, wollen wir uns nicht lange mehr aufhalten. Zwar bliebe uns nach dem, was ich in der letzten Stunde bemerkt habe, noch eine besondere Klasse von Apostaten zu betrachten übrig, ich meine die, welche hauptsächlich aus politischen Sympathien übertraten, indem sie die alte Aristokratie oder überhaupt das einseitig Conservative, das Stabile, durch den Katholicismus am besten geschützt glaubten. Zu dieser Klasse würden Adam Müller von Berlin und unser Landsmann Ludwig von Haller gehören *), von denen der Erstere zugleich ein Anhänger der romantischen Schule und ein Freund Friedr. Schlegels war. Da wir indessen die großen politischen Veränderungen, die durch die französische Revolution herbeigeführt wurden, einstweilen noch nicht erwähnt haben, so könnte auch das, was auf die politische Restauration abzweckte, noch nicht von uns gewürdigt werden, und zudem liegt das politische Gebiet uns ferner ab. Die religiösen Ideen, von denen diese politischen Restaurationen ausgingen, waren im Grunde dieselben, wie bei Schlegel und Stolberg, nur daß bei Adam Müller eine größere Genialität sichtbar ist, während Haller auf die triviale katholische Politik sich beschränkt, wie

*) Dazu ist nun noch der vielbesprochene Friedrich Hurter gekommen, ehemaliger Antistes von Schaffhausen; vergl. Schenkel, die confessionellen Zerwürfnisse in Schaffhausen und Friedr. Hurters Uebertritt zur römisch-katholischen Kirche (Basel 1844.), und Hurters eigene Schrift: Geburt und Wiedergeburt. Schaffhausen 1846.

wie sie bis auf diesen Tag gewohnt sind. Auch darauf wollen wir kein Gewicht legen, daß zum Ersatz für die Uebergetretenen hie und da auch wieder eine litterarische Notabilität aus der römischen Kirche zu der unsrigen herüberkam. In diesem Falle würde uns Ignaz Feßler beschäftigen müssen, mit dem sogar Werner eine Zeitlang sehr befreundet war und mit dem er eben des Katholicismus wegen in einem besondern geistigen Rapport zu stehen meinte, und der nach einem „äußerlich zerrütteten und zerstückelten“ Leben und nach vielen innern Kämpfen erst den Capuzinerorden, dem er angehörte, und dann die katholische Kirche überhaupt verließ, einige Zeitlang in der Freimaurerwelt viel Aufsehn machte und endlich als russischer Superintendent, als ein Befreundeter der Brüdergemeinde, auf die protestantische Kirche Rußlands einen sehr verschieden beurtheilten Einfluß übte. Allein wozu länger bei Persönlichkeiten verweilen, die uns nur beweisen können, zu welchen Schwankungen es kommen mußte bei der Unsicherheit und Haltlosigkeit der herrschenden Ansichten?

Es war hohe Zeit, daß der Protestantismus wieder einen neuen geistigen Aufschwung nahm; hohe Zeit, daß die aus einander getriebenen Kräfte desselben wieder in eine Kraft gesammelt wurden, und daß eben diese noch nicht untergegangene, sondern nur zersplitterte Kraft der evangelischen Wahrheit wieder zum Bewußtsein kam. Wir haben seit Herder, in welchem das protestantische Geistesleben als ein kräftiges, positives und dennoch freies und helles sich darstellt, nur wenig ausgezeichnete Theologen in den großen Entwicklungsgang der Ideen eingreifen sehen. Nicht daß es an einsichtsvollen, an gelehrten und denkenden Gottesgelehrten, an beredten Predigern, an frommen und redlichen Seelsorgern gefehlt hätte. Aber sie standen doch ziemlich vereinzelt da. Die theologischen Lehrer auf den Universitäten docirten eben ihre Wissenschaft, aber meist ohne lebendige Beziehung auf die Kirche, man stritt in gelehrten Disputationen über Vernunft- und Offenbarungsglauben, aber das große, selbst das gebildete Publicum nahm daran wenig Antheil. Dieses wurde höchstens durch einzelne ausgezeichnete Kanzelredner (durch Reinhard, Marezoll, Ammon, Dräseke, Hanstein u. a.) in einiger Verbindung mit dem kirchlichen Leben erhalten; aber mehr als die Prediger, die man nur am Sonntag hörte, sorgten für den täglichen Bedarf des Geistes

die Philosophen und die Dichter der Nation. Sie gewannen mehr und mehr auf die ganze Denkweise einen bestimmenden Einfluß, und darum sind auch wir bis jetzt genöthigt gewesen, uns bei ihnen länger als bei den Theologen aufzuhalten. Nun aber konnte und durfte die Theologie nicht länger gegen die neueste Bildung sich abschließen; sie durfte mit ihrer Philosophie nicht bei der Kantischen Periode stehen bleiben, durfte dem großen Umschwung der Ideen, welcher durch die Schellingsche Naturphilosophie, durch Göthe'sche Lebensphilosophie, durch die Romantik herbeigeführt worden war, nicht müßig zusehen, sie mußte irgend eine Stellung zu ihnen einnehmen, sei es eine gegnerische, sei es eine befreundete. Aber auch wenn die gegnerische Stellung eine würdige sein sollte, so durfte sie nicht bestehen im bloßen Opponiren, sie mußte eingehn auf die Gedanken des Gegners. — Was uns Gervinus*) von der Romantik gesagt hat, sie habe die Gelehrten unter den freien Himmel gerufen, das galt und mußte gelten auch von den Theologen. Auch diese durften ja nicht mehr in den Studirstuben bleiben oder blos von da den Weg auf Katheder und Kanzel und wieder zurück in die Studirstube machen, auch sie mußten mit hinaustreten unter den freien Himmel, unter den die Theologen von Gott und Rechtswegen zuerst hingehören, und unter welchen schon Herder hinausgerufen hatte**). Sie durften nicht mehr blos fragen, und wäre es mit dem größten Aufwande von Gelehrsamkeit geschehen, ob diese oder jene Lesart der Bibel die ächte, diese oder jene Erklärung einer Stelle die richtige sei. Das mußten sie freilich auch und wohl noch gründlicher als früher; aber von der Bibel mußten sie auch wieder den Blick tragen in das menschliche Herz, und zwar nicht in das menschliche Herz, wie sie sich's in ihrer theologischen Weise theoretisch und abstract construirten, sondern in das Herz der Gesammtheit mußten sie schauen, in das Herz der Zeit; ihr mußten sie an den Puls fühlen, sie mußten es klar und bestimmt wissen, was will die Zeit? was soll sie? wo will es hinaus? Daß die bloße Aufklärungssucht vorüber sei, daß sich auch in den extravaganten Richtungen eine tiefere Sehnsucht nach etwas Positivem, nach etwas geistig Erfrischendem und Belebendem

---

*) Siehe oben 14. Vorlesung.

**) Man vergl. die Schiffsscene. 3. Vorlesung. S. 42. 43.

ankündigte, daß man hinausstrebte aus den engen Kreisen, in denen sich bisher die Gedanken herumgetrieben, nach einem Unendlichen, das Viele mehr ahnten, als daß sie es mit Worten gehörig ausdrücken und in feste Begriffe fassen konnten, diese Wahrnehmung mußte Jeder machen, der die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts mit den letzten des 18. verglich, wenn er von seiner Zelle hinausschaute ins Leben und in das rege Spiel der aufgeregten Stürme. Was man in den siebziger, in den achtziger Jahren als das Neue gepriesen, das war jetzt schon wieder veraltet; aber was man dagegen wollte, darüber war man weniger im Reinen. So viel konnte man indessen abnehmen: es galt nicht einer bloßen Restauration des Frühern, es galt einer gründlichen Neubelebung, einer Schöpfung aus dem Geiste! Diese neue Schöpfung führte theilweise auch wieder in das höhere Alterthum und in die verflossenen Jahrhunderte zurück, auch das von der Aufklärung verschrieene Mittelalter mußte ihr dienen, den Geist daran zu stärken und zu beleben; aber bei aller Benutzung des ganz Alten und des Mittel-Alten sollte es doch heißen: das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden! Eine gläubige Zeit sollte wieder zurückkehren, und doch nicht ganz die altgläubige, so sehr auch diese wieder Freunde und Verehrer gewann. Die todte Gelehrsamkeit sollte sich zur lebendigen Wissenschaftlichkeit, die einseitige Aufklärung zu einer allseitigen Bildung erheben. Die Bibel sollte wieder zu Ehren kommen, aber mehr der Geist als der Buchstabe, und mit und neben ihr sollten Homer, Plato, Shakespear, jeder in seiner Weise reiche Quellen geistiger Erfrischung darbieten. Die Universitäten sollten nicht nur große Studirstuben, sie sollten die allseitigen Uebungsplätze der jugendlichen Kraft, der Heerd einer sittlichen Begeisterung für's ganze Leben werden. Dazu hatte vor allen Fichte die Anregung gegeben! Aber unter den Theologen, die diese Aufgabe der neuern Zeit klar und scharf ins Auge faßten, und die selbst wesentlich beitrugen, auch in ihrer Wissenschaft ein Neues zu schaffen, das weder der alten Orthodoxie, noch dem schon ablebenden Rationalismus ähnlich sah, sondern über diesen Gegensatz hinaus ein Drittes stellte, worin Glaube und Wissen, Herzensfrömmigkeit und Geistesbildung, Altes und Neues ihre Befriedigung finden sollten — unter diesen Theologen tritt uns Schleiermacher entgegen. Ihn bezeichnet uns die neuere Geschichte

als den, von dem eine neue Epoche in der protestantischen Theologie sich datirt, „mit welchem eine neue theologische und kirchliche Richtung energisch begonnen hat"*). An ihn lassen Sie uns also, ohne darum die Verdienste Andrer, die gleichzeitig mit ihm wirkten, zu verkennen, der Kürze wegen das anknüpfen, was noch über die neueste Entwicklung des Protestantismus zu sagen ist; und zwar gedenken wir dabei so zu verfahren, daß wir für heute noch im Zusammenhange mit der Naturphilosophie und der Romantik den frühern Schleiermacher in seiner überwiegend philosophischen Periode betrachten, und dann in der folgenden Stunde sowohl die kirchlichen Ereignisse, in die er thätig mit eingriff, uns vorführen, als auch sein theologisches System, so weit es hieher gehört, als den Schlußstein anfügen, von welchem Schlußstein (gleichsam dem Grabhügel des Vollendeten) herab wir dann nur noch einige flüchtige Blicke auf das zu werfen haben, was die Gegenwart bewegt.

Wenn wir in frühern Vorträgen **) die von Zinzendorf gestiftete Brüdergemeinde als eine bewahrende und sammelnde Gemeinschaft bezeichnet haben, so wird dieses Urtheil schon dadurch gerechtfertigt, daß mehrere Männer, die nachmals bedeutend auf die Zeit gewirkt haben, aus ihr hervorgegangen sind und in ihr die erste geistige Anregung erhalten haben. So war es bei Schleiermacher.

Den 21. November 1768 in Breslau geboren, hatte er auf den herrnhutischen Anstalten in Niesky und Barby seine humanistischen und einen Theil der theologischen Studien gemacht, und wenn er auch später die Gemeinde freiwillig verließ und seine Studien in Halle nach einem andern System fortsetzte, so erkannte er doch fortwährend, bis in sein späteres Leben, den wohlthätigen Einfluß, den die früheste Erziehung in derselben auf ihn geübt hatte. „Frömmigkeit", sagt er, „war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auch die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte." Als Prediger an der Charité in Berlin (von 1796—1802) trat Schleier-

*) Lücke, in den Studien und Kritiken. 1834. S. 751.
**) Bd. I. S. 441.

macher mit den Gebrüdern Schlegel und den übrigen kecken Geistern der romantischen Schule in nähere Verbindung, und aus dieser Zeit, in die auch seine platonischen Studien fallen, stammen seine beiden Jugendwerke, die Reden über Religion und die Monologen. Wir beginnen mit den letztern (1800), weil sie uns besser als eine äußerlich gehaltene Biographie in des Mannes inneres Leben schauen lassen, wie es vor seinem eignen Bewußtsein und vor der Mitwelt sich aufschließt.

Wenn Göthe die Selbsterforschung und Selbstbeobachtung für etwas Krankhaftes erklärte, so behauptet Schleiermacher das Gegentheil, und es ist uns, als sei es gegen Göthe selbst gesagt, wenn es heißt: „Wer statt der Thätigkeit des Geistes, die verborgen in seiner Tiefe sich regt, nur ihre äußere Erscheinung kennt und sieht, wer statt sich anzuschauen, nur immer von fern und nahe her ein Bild des äußern Lebens und seines Wechsels sich zusammenholt, der bleibt der Zeit und der Nothwendigkeit ein Sclave; was er sinnt und denkt, trägt ihren Stempel*).“ Es weht uns aus den Monologen Schleiermachers ein ähnlicher Geist an wie aus Fichte. Sich selbst zu gewinnen, das ewige Leben schon hier in sich zu tragen, sich seines Ichs als eines unverwüstlichen bewußt zu werden, das ist der Strebepunkt, auf den alles ausgeht. „Beginne,“ heißt es, „jetzt dein ewiges Leben in steter Selbstbetrachtung; sorge nicht um das, was kommen wird, weine nicht um das, was vergeht; aber sorge, dich selbst nicht zu verlieren, und weine, wenn du dahintreibst im Strome der Zeit, ohne den Himmel in dir zu tragen“**). — „Ein einziger freier Entschluß gehört dazu ein Mensch zu sein; wer den einmal gefaßt, wird's immer bleiben; wer aufhört es zu sein, ist's nie gewesen***).“ — Mit stolzer Freude gedenkt sonach der Redner der Zeit, wo er das Bewußtsein der Menschheit fand, nicht durch ein System der Weisen, sondern durch die innere Offenbarung eines hellen Augenblicks, durch die eigne That, und er versichert uns, daß er nie seitdem sich selbst verloren. — Im bestimmten Gegensatz gegen eine abstracte, verallgemei-

*) Monologe. 3te Ausg. S. 11. Vergl. den Anfang des 2. Monologs.
**) Ende des 1sten Monologs. S. 23.
***) Monologe. S. 27.

nernde Sittenlehre, welche alle Menschen als bloße mathematische Größen, als Bruchstücke einer und derselben Masse betrachtet, spricht es Schleiermacher in den Monologen aus, daß jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll. Er gestand es gern, daß der Beruf des Künstlers, der die Außenwelt zu schönen Gestaltungen bringt, der Freude hat an der Ausbildung der Form, ihm fern liege (hierin wieder das bestimmte Gegentheil zu Göthe). In sich hinein zu wirken, nicht außer sich ein bleibend Werk darzustellen, das erkannte er als seinen Beruf, als seine Aufgabe. Und diese Aufgabe glaubte er nur zu lösen in der Gemeinschaft mit Andern. Das aber war ihm die rechte Gemeinschaft, worin Jeder frei den Andern gewähren läßt nach seiner Eigenthümlichkeit, aber Jeder den Andern ergänzt, damit alle zusammen das wahre Bild der Menschheit darstellen. Ein starkes, wenngleich edles Selbstvertrauen spricht sich in diesen Monologen aus, das sich bis zur Weissagung über seine eigne Zukunft steigert in den vielbewunderten Worten*): „Ungeschwächt will ich meinen Geist in die spätern Jahre bringen, nimmer soll der frische Lebensmuth mir vergehn; was mich jetzt erfreut, soll mich immer erfreuen; stark soll mir bleiben der Wille und lebendig die Phantasie, und nichts soll mir entreißen den Zauberschlüssel, der die geheimnißvollen Thore der höhern Welt mir öffnet, und nimmer soll mir verlöschen das Feuer der Liebe. Ich will nicht sehn die gefürchteten Schwächen des Alters; kräftige Verachtung gelob' ich mir gegen jedes Ungemach, welches das Ziel meines Daseins nicht trifft, und ewige Jugend schwör' ich mir selbst. . . . Von mir soll nie weichen der Geist, der den Menschen vorwärts treibt, und das Verlangen, das nie gesättigt von dem, was gewesen ist, immer Neuem entgegengeht. Das sei der Ruhm, den ich suche, zu wissen, daß unendlich mein Ziel ist, und doch nie still zu stehen im Lauf. . . . Nie werd' ich mich alt dünken, bis ich auch fertig wäre, aber nie werd' ich fertig sein, weil ich weiß und will, was ich soll. . . . Bis an's Ende will ich stärker werden und lebendiger durch jedes Handeln, und liebender durch jedes Bilden an mir selbst; die Jugend will ich dem Alter vermählen, daß auch dieß habe die Fülle und durchdrungen sei von der belebenden

*) Monologe. S. 115 ff.

Wärme. . . . Durch das Anschauen seiner selbst gewinnt der Mensch, daß sich in ihm nicht nähren darf Muthlosigkeit und Schwäche; denn dem Bewußtsein der innern Freiheit und ihres Handelns entsprießt ewige Jugend und Freude. Dieß habe ich ergriffen, und lasse es nimmer, und so seh' ich lächelnd schwinden der Augen Licht und keimen das weiße Haar zwischen den blonden Locken. Nichts was geschehen kann, mag mir das Herz beklemmen; frisch bleibt der Puls des innern Lebens bis an den Tod."

Schleiermacher hat Wort gehalten. Alle, die ihn in seinen spätern Jahren gekannt haben, werden sich mit erhebendem Gefühle des Eindrucks erinnern, den die Erscheinung des jugendlichen Greises auf sie gemacht hat. Gleichwohl muß jedem, der diese Sprache der Monologen mit den spätern christlichen Schriften des Mannes vergleicht, auffallen, daß hier mehr der sittliche Muth und das Vertrauen in die eigne Kraft, ja fast ein kecker sittlicher Trotz hervortritt, als die Demuth und jenes „Abhängigkeitsgefühl", das die Wurzel der Schleiermacherschen Theologie wurde. Schleiermacher hat dieß in den spätern Jahren selbst gefühlt, und sich bei einer neuen Ausgabe der Monologen darüber erklärt, daß er nur das Urbild seines Wesens dargestellt, nach dem er gestrebt, und daß die Selbstbetrachtung darum nur vom rein ethischen (sittlichen) Standpunkt aus gehalten sei, während das Religiöse darin nicht hervortrete; er wollte auch, um die einseitige Vorstellung, die seine Monologen von seiner Persönlichkeit erweckten, durch die That zu widerlegen, durch eine Reihe religiöser Selbstgespräche das Büchlein ergänzen, aber dazu ist es nie gekommen. Hingegen können uns in einer gewissen Weise die schon ein Jahr vor den Monologen, im J. 1799, erschienenen Reden über die Religion als eine solche Ergänzung gelten. Diese Reden über Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, haben als eine höchst bedeutende Erscheinung in ihre Zeit eingegriffen. Nicht nur Leute, wie Werner, sondern viele junge Männer, denen das was Religion hieß ein Räthsel geworden, fanden sich durch diese Reden der Lösung des Räthsels nahe gebracht, fanden sich erhoben und erbaut. Man muß, um dieß zu begreifen, auch hier, wie bei den Monologen, sich ganz wieder in jene Zeit versetzen, wie denn Schleiermacher selbst bei Veranstaltung der 3ten Ausgabe im J. 1821 darauf aufmerksam macht,

daß die Zeiten sich auffallend geändert hätten, und daß die Personen, an welche die Reden ursprünglich gerichtet waren, gar nicht mehr da zu sein schienen*).

Man muß sich also wieder erinnern, wie durch die Kantische Philosophie, die noch immer ihre Anhänger unter den Gebildeten zählte, die Religion in bloße Sittlichkeit verwandelt worden war, und wie man alles, was sich auf öffentliche Religionsübung, auf Cultus u. s. w. bezog, blos als einen Ersatz für die Menschenklasse betrachtete, die sich noch nicht zur reinen Sittlichkeit zu erheben vermöchte. Wurde doch die Theilnahme am Gottesdienste von Seiten der Gebildeten häufig nur damit gerechtfertigt, daß es nicht aus eignem Bedürfniß, sondern um des guten Beispiels wegen geschehe u. s. w. Dieser Religionsverachtung, der zunächst gänzliche Verkennung der Religion und ihres Wesens zum Grunde lag, trat Schleiermacher in seinen Reden mit aller Entschiedenheit entgegen. Im Widerspruch mit der Ansicht sowohl, nach welcher die Religion blos für das Wissen vorhanden ist (sei es als todter Stoff überlieferter Glaubenssätze oder als ein interessanter Gegenstand philosophischer Discussion), als auch mit derjenigen, die sie zu einem blos sittlichen Zuchtmittel, zu einer bloßen Masse von Geboten und Verboten herabwürdigt, suchte er ihr wieder ihr wahres Gebiet zu erobern, sie wieder einzusetzen in ihre ursprünglichen Rechte, indem er ihr das Gefühl als ihren eigentlichen Sitz anwies. Aber unter dem Gefühl verstand er nicht jene flüchtige Regung sinnlicher Empfindungen, die ebenso bald wieder vergeht, als sie entsteht und die das trügerische Spiel der jedesmaligen Stimmung wird, nicht jene phantastische Reizbarkeit und Gefühligkeit, die er selbst nachdrücklich bekämpfte, sondern er meinte damit den innersten Kern des Menschen, den Central- und Brennpunkt des geistigen Lebens, den Quell und die Wurzel all unsers Denkens, Strebens und Handelns, das Unmittelbarste, Ursprünglichste in uns. Die Religion kann nicht von außen gelehrt und angebildet, nicht durch Dogmen

*) „Eher könnte man (fährt er fort), wenn man sich unter den Gebildeten umsieht, nöthig finden, Reden zu schreiben an Frömmelnde und Buchstabenknechte, an unwissend und lieblos verdammende Aber- und Ueberglaubige." So schrieb Schleiermacher im J. 1821, 22 Jahre nach ihrer ersten Erscheinung. Grade 22 Jahre sind nun wieder (1844) verflossen. Und wie sieht es nun aus? Nun haben wir die Buchstabenknechte und die Verächter, und welche!!

und Satzungen mitgetheilt, sondern sie muß als ein ursprünglich Empfundenes, selbst Erfahrenes und Erlebtes sich im Gemüth des Frommen erzeugen und als eine alles beherrschende, alles sich aneignende Macht sich ankündigen. Der religiöse Mensch ist in sich gekehrt, der innersten Tiefe zugewendet, und alles Aeußere, wie es sich als ein bestimmtes Wissen oder als That kundgiebt, ist erst ein Zweites, ein Abgeleitetes. — In diesen Grundansichten vom Wesen der Religion trifft Schleiermacher mit Friedr. Jacobi zusammen, der, wie wir wissen, ebenfalls die göttlichen Dinge aus der Knechtschaft des todten Begriffs, sei es der theologischen oder der philosophischen Schule, zu befreien und sie in die innersten Gründe des Gemüthes zu vertiefen sich bestrebte, nicht etwa damit sie dort wie in einem heiligen Dunkel vergraben blieben als todter Schatz, sondern damit sie aus dieser Tiefe herauf zu Tage stiegen als das reine gediegene Gold, als das unverlierbare, von keinem Wechsel der Systeme abhängige Eigenthum unsers Wesens. Aber wenn Jacobi das Religiöse mehr in seiner Allgemeinheit gefaßt, wenn er Scheu getragen hatte, es in seiner historischen Bestimmtheit als wesentlich Christliches zu bezeichnen, so zeigte vielmehr Schleiermacher, wie eine sogenannte natürliche Religion, zu der grade die Gebildeten jener Zeit sich am liebsten noch hinneigten, ein Unding, eine bloße Abstraction des Verstandes sei, und wie vielmehr nur dann die Religion eine Wirksamkeit auf die Menschen äußert, wenn sie als eine bestimmte, als eine positive auftritt; namentlich hob er, was Jacobi übersehn, das Element der Gemeinschaft heraus und zeigte, wie von jeher Einzelne, von dem religiösen Leben eigenthümlich Angeregte, auch auf die Gemeinschaft gewirkt, eine Gemeinschaft um sich gesammelt haben als Religionsstifter. Ohne Christum selbst anders als in der Reihe der übrigen Religionsstifter zu nennen, ohne überhaupt die christliche Religion unter den historischen als die näher zu bezeichnen, welche einzig die wahre Religion der Menschheit zu sein bestimmt war, zeigte er in diesen Reden doch seiner Zeit den Weg, aus der Allgemeinheit heraus, in der sie sich lange genug bewegt hatte, zum specifisch Christlichen zu gelangen. „Es sind," wie ein neuerer Theologe richtig gesagt hat*), „diese Reden

*) Lücke a. a. O.

mehr Schutzreden für die Religion überhaupt, als für das Christenthum insbesondere, sie sind gleichsam im Vorhofe der Theologie, im Vorhofe der Heiden gehalten," und doch enthalten sie bereits deutlich genug die eigenthümlichen Grundlagen zu dem, was Schleiermacher später in der Glaubenslehre ausgeführt hat.

Gleichwohl ist gegen diese Reden von manchen Seiten her eine schwere Anklage erhoben worden, die wir am wenigsten erwarten sollten, nachdem wir die Verwandtschaft zwischen Schleiermacher und Jacobi erkannt haben, nämlich die Anklage des Pantheismus **). Und es ist wahr, die Reden tragen in ihrem ganzen Ton und Ausdruck das Gepräge desselben unverkennbar an sich. Weder der persönliche Gott, noch die persönliche Unsterblichkeit, wie der Rationalismus sie festgehalten wissen will, treten darin hervor; im Gegentheil, es finden sich Stellen genug, welche, weit mehr als an Jacobi, an dessen Gegentheil, d. h. an Schelling und seine Philosophie erinnern; Stellen, in welchen das All, das Universum, das Absolute an die Stelle eines bekannten und benannten Gottes tritt und in welchen das Aufgenommenwerden in jenes Eine und Allgemeine als das letzte Ziel unsrer Wünsche erscheinen möchte. Allein man muß auch hier wieder an die Zeit denken, in welcher Schleiermacher die Reden schrieb, und an die Menschen in der Zeit, an die er sich richtete. Es gab einen persönlichen Gottesglauben, der in Gott ein von der Welt getrenntes, übersinnliches Wesen verehrte, das aber zu dem Menschen selbst in keine nähere Berührung tritt, das in seiner Selbstgenügsamkeit unbekümmert um Welt und Menschen sein eignes Leben lebt und höchstens, wie es einmal die Welt geschaffen, so auch dereinst wieder die Welt richten wird. Diesem kalten deistischen Glauben, der grade zu jener Zeit noch vielfach in denen spukte, die sich die Gebildeten nannten, und der auch jetzt noch nicht aus manchen Köpfen und Herzen ausgetilgt ist, setzte Schleiermacher die lebendige, geistige Ansicht von einem der Welt inwohnenden (immanenten), uns allzeit gegenwärtigen, mit unserm Wesen sich einenden und befreun-

**) Dieß ist besonders auch von rationalistischer Seite aus geschehen, namentlich von Röhr. Vergl. dagegen: Karsten, Beleuchtung und Würdigung der in der kritischen Predigerbibliothek von Herrn Dr. Röhr verfaßten Beurtheilung der Reden über Religion von Fr. Schleiermacher (Rostock 1835.), und die Streitschriften von Hase.

benden, uns durch sein Inwohnen in uns, beseligenden Gott entgegen. Daß er dabei an die pantheistische Ausdrucksweise nicht nur streifte, sondern sie sich auch mehr als zu seinem Zwecke nöthig war zu eigen machte, kann und soll nicht geläugnet werden; aber ebensowenig darf behauptet werden, daß es Schleiermacher auch später nie zu einer andern als dieser pantheistischen Denkweise gebracht habe. Dagegen sprechen nicht nur seine bestimmtesten Erklärungen, sondern auch seine ganze christliche Entwicklung. Ja grade im Gegensatz gegen die gemeine Sorte der „Alleinheitler", wie er sie selber nannte, die nur ihren Unglauben an das Höhere hinter ihren Pantheismus verstecken, im Gegensatze gegen die romantischen Dichterlinge, die in flacher Poesie mit der Religion tändelten, hatte er es schon in den Reden ausgesprochen, daß, erst wenn die Philosophen religiös sein werden und Gott suchen, wie Spinoza, und die Künstler fromm sein und Christum lieben werden, wie Novalis, erst dann die Zeit der Auferstehung gekommen sei für beide Welten, d. h. für die Welt der Philosophie und für die der Kunst. Was aber die Unsterblichkeit betrifft, so gesteht Schleiermacher allerdings ein, daß die gewöhnliche Art, sich mit derselben zu beschäftigen, nicht mit dem Wesen der Frömmigkeit zusammenhange oder daraus hervorgehe; ja bei manchen erscheine der Unsterblichkeitsglaube darum grabezu als ein unfrommer, weil ihr Wunsch unsterblich zu sein keinen andern Grund habe, als die Abneigung gegen das, was das Ziel der Religion ist; weil ihnen weit mehr daran liegt, sich in den scharf abgeschnittnen Umrissen ihrer Persönlichkeit wiederzufinden, als Gott und das göttliche Leben. Diesen, meint er, gelte das Wort des Herrn: „Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es gewinnen," und umgekehrt. Je mehr sie verlangen nach einer Unsterblichkeit, die sie sich nicht denken können, desto mehr verlieren sie von der Unsterblichkeit, welche sie hier schon haben können. Wer gelernt hat mehr zu sein als er selbst, der weiß, daß er wenig verliert, wenn er sich selbst verliert; nur wer (schon hier) mit Gott vereinigt, in wessen Seele (schon hier) eine größere und heiligere Sehnsucht entstanden ist, nur der hat ein Recht dazu, und nur mit einem solchen läßt sich weiter reden über die Hoffnung, die uns der Tod giebt, und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen.

Durch seine Berufung als Professor der Philosophie und Theologie nach Halle, im Jahre 1802, und durch seine fernere Anstellung an der neu gegründeten Universität zu Berlin, im Jahre 1810*), wurde Schleiermacher noch bestimmter an die Pflege der theologischen Wissenschaft gewiesen; und in diesem bestimmtern theologischen Wirkungskreise werden wir ihn weiter sich bewegen sehen.

*) Die Stellen, die Schleiermacher überhaupt bekleidete, sind folgende: 1794 Hülfsprediger zu Landsberg an der Warthe; 1796 — 1802 Prediger am Charitéhause zu Berlin; 1802 Hofprediger in Stolpe, und in demselben Jahre Universitätsprediger und Professor in Halle. 1807 ging er nach Berlin zurück und hielt (ähnlich wie Fichte) Vorlesungen vor einem gemischten Publicum. 1809 ward er Prediger an der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin, 1810 Professor daselbst, 1811 Mitglied der Akademie. Daß bei ihm immer das Predigtamt mit dem akademischen Lehrstuhl und dieser selbst wieder zwischen Philosophie und Theologie getheilt war, ist sehr bedeutsam.

Siebzehnte Vorlesung.

Die neuere protestantische Theologie: Schleiermacher, de Wette u. a. Zusammenhang derselben mit der neuern Geschichte überhaupt, namentlich der Geschichte Deutschlands. — Das Reformationsjubiläum. Harms und der Thesenstreit. Die Union. Der Agendenstreit. Schleiermachers Antheil hieran. — Lutherische Reaction. Steffens. Schleiermachers Glaubenslehre. Parallele zwischen Herder und Schleiermacher.

Wenn wir in der letzten Stunde Schleiermacher als den genannt haben, von dem sich eine neue Periode in der protestantischen Theologie datirt, so konnte damit nicht gemeint sein, als stände es in der Macht eines einzelnen, auch noch so hochbegabten Mannes, der Zeit eine andre Richtung zu geben und ihr den Stempel seines Geistes ausschließlich aufzudrücken, oder als wäre einer es allein, der in Betracht komme. Schleiermacher selbst würde zuerst gegen eine solche Stellung, die man ihm in der Geschichte anweisen wollte, sich erklären, er, der es ja grade von sich bekannt hat, wie er nur im Verein mit Andern das Große zu leisten vermöge. Und in der That werden wir finden, daß noch ehe und bevor Schleiermacher seine bestimmtere theologische Denkweise in systematischer Entwicklung darlegte, sich bereits ein andrer Geist in der Theologie ankündigte. Wir begegnen überhaupt um diese Zeit einem Streben, das über die bisherigen Gegensätze des Verstandes, über den sogenannten Rationalismus und Supranaturalismus hinaus eine höhere, geistige Vermittlung suchte, eine Vermittlung, die sich sehr von dem willkürlich halbirenden, nur äußerlich und nothdürftig vereinigenden rationalen Supranatura-

lismus unterschied, den Andere als Auskunftsmittel versucht hatten. So suchten die Einen im Anschluß an die neuere speculative Philosophie eine tiefsinnige, auf den innersten Grund der Dogmen eingehende theologische Denkweise anzubahnen, wie der ehrwürdige Daub in Heidelberg *); Andere suchten dagegen auf dem psychologischen Wege, den schon Kant und Jacobi betreten hatten und auf welchem Fries wieder in eigenthümlicher Weise fortwandelte, das, was dem Gebiete des Wissens angehört in religiösen Dingen, zu scheiden von dem, was dem Glauben und der Ahnung anheimfällt, menschliche Geistesvermögen, die Kant nicht genug beachtet hatte, und die eben so gut als das Wissen ihre Berechtigung haben. Sie suchten dadurch die Geheimnisse des Glaubens einer unzarten Behandlung zu entziehn, daß sie auf das Ungenügende unsrer menschlichen Sprache und Ausdrucksweise hinwiesen und den religiösen Denker anleiteten, hinter dem sinnbildlich Ausgedrückten ein Höheres, unsrer Sprache wie unsrer sinnlichen Vorstellung sich Entziehendes zu ahnen. An die Stelle einer blos verständigen und kalt berechnenden sollte eine sich ihres Verfahrens klar bewußte, fromm begeisterte, gemüthliche Betrachtungsweise treten, die mit der verwandt ist, womit wir ein schönes Kunstwerk anschauen und die man daher auch die ästhetische genannt hat. Und hier wäre denn der Ort, den Mann zu nennen, der diese Betrachtungsweise zuerst in die Theologie eingeführt und dadurch gleichzeitig mit Schleiermacher verjüngend und anregend auf dieselbe gewirkt hat.

Allein wenn ich mir schon vorgenommen habe, so wenig als möglich die noch Lebenden mit Namen zu nennen, so tritt hier noch eine zartere Berücksichtigung ein, die es mir wehrt, das theologische System eines Lehrers vor Ihnen zu enthüllen, der durch seine örtliche und persönliche Stellung zu uns vor Allen berechtigt ist, ein vollgültiges Zeugniß in eigner Sache abzulegen; und so mag es genügen, an seine und Andrer Bestrebungen, welche wir als die Ergänzung zu Schleiermacher ansehn, erinnert zu haben **).

---

*) Geb. 1765 zu Cassel, früher Professor in Hanau.

**) Zu dem mündlich Gesagten sei nachträglich noch Folgendes bemerkt. de Wette's Richtung ist, wie die des Protestantismus selbst, eine doppelte: eine kritisch negirende und eine dogmatisch aufbauende. Viele, welche nur die erstere Seite seiner Thätigkeit kennen, namentlich seine freie Kritik in Beziehung auf

Ehe wir nun aber zu Schleiermacher selbst zurückkehren und seine Theologie näher betrachten, müssen wir, was wir vielleicht nur allzulange aufgeschoben haben, einen Blick auf die seitherige Entwicklung der europäischen Geschichte oder wenigstens der politischen Geschichte Deutschlands werfen. Nur einen Blick dahin werfen, sage ich, denn ihre ausführliche Behandlung gehört nicht hierher.

Alle die Revolutionen, die wir bisher auf dem Gebiete des Geistes haben vorgehn sehn, die auf dem Gebiete der Philosophie, der Theologie, der Litteratur, des Erziehungswesens, stehen in einer merkwürdigen Verbindung mit den großen Ereignissen in der politischen Welt.

Die französische Revolution, aus einem ganz andern Princip hervorgegangen als die deutsche Reformation des 16. Jahrhunderts, hatte nicht nur in Frankreich, sondern auch in Deutschland die Spuren ihrer zernichtenden, das Himmlische in den Staub tretenden Gesinnungsweise hinterlassen, und sich einem großen Theil der öffentlichen Meinung mitgetheilt. Die darauf folgende Napoleonische Zeit hatte wohl dem auflösenden und zerstörenden Element einen Damm

---

den Kanon und die mythische Behandlung der alttestamentlichen Geschichte, thun ihm Unrecht, wenn sie ihn darum mit den destructiven Geistern auf eine Linie stellen. Wer die Geschichte der theologischen Wissenschaft kennt, weiß, wie gerade de Wette es war, der lange ehe er Basel kannte (und also keineswegs aus Anbequemung an den sogenannten Baseler Pietismus, sondern aus eigenster und freiester Ueberzeugung) gegen den Rationalismus auftrat und der alten lutherischen Theologie, die unter den Trümmern der Aufklärung begraben lag, das Wort redete, freilich bedingungsweise und vom Standpunkte seiner philosophischen Denkweise aus. Schon damals (nicht erst im Jahr 1842 bei seinem Besuch in Halle) sprach er es aus und ließ es drucken, daß „Jesu Persönlichkeit, sein Leben und sein Tod und der Glaube an ihn den Mittelpunkt des Christenthums ausmachen," (s. seine Schrift: Religion und Theol. S. 444), weßhalb er denn auch bei den eigentlichen Rationalisten für einen Mystiker galt, m. vergl. auch seine kirchliche Dogmatik und vor allem die seither erschienene gemeinverständliche Schrift: das Wesen des christlichen Glaubens, vom Standpunkte des Glaubens dargestellt (Basel 1846.), nebst deren treffl. Charakteristik v. Lücke, in den Gött. gel. Anzeigen. Man hat auch de Wette (sowie Schleiermacher) Schwankendes und Unentschiednes im Urtheil vorgeworfen; allein es fragt sich eben nur, womit der ächten Wissenschaft mehr gedient sei, mit dem Absprechen und Fertigmachen von einmal gefaßten orthodoxen oder speculativen Prämissen aus, oder mit einem bescheidnen non liquet, in solchen Dingen nämlich, die ihrer Natur nach hypothetisch sind. In den Grundüberzeugungen wird man de Wette sich stets gleich finden. Diese selbst zu prüfen, ist Sache der Wissenschaft. Die historische Treue aber verlangte diese kurze Erörterung.

gesetzt; aber welchen? den eisernen Damm der Gewalt. Die Ideen der Revolution, sofern sie sich auf das Sittliche und Religiöse bezogen, waren ihrer Substanz nach dieselben geblieben, nur hing ihre Ausführung oder die Hemmung von der Willkür des Beherrschers ab. Die Religion erschien nach wie vor als Zaum und Gebiß der Völker; nur daß der Zaum, den man muthwillig abgeworfen, jetzt wieder angelegt wurde. Es ist bekannt, wie Napoleon bei seinem großen, die Verhältnisse des Lebens mit Blitzesaugen durchschauenden praktischen Verstand doch für die Macht und den Zauber der Ideen so wenig Sinn hatte, daß er die Deutschen Ideologen schalt, unpraktische Köpfe, und doch konnte er sich einer geheimen Furcht vor der Macht dieser Ideen nicht erwehren. In der That war den armen Deutschen in der Zeit des Drucks nichts anderes geblieben, als sich zu flüchten in das Reich der Ideen und sich innerlich zu stärken, wo die äußere Ungunst das Handeln verwehrte. Es blieb ihnen nichts übrig, als an diesen Ideen den Charakter zu stählen, wo das Schwert in der Scheide ruhte. So haben wir es bei Fichte gefunden; so war es noch bei mehreren Andern der Fall. Man hat diese deutsche Geduld verhöhnt, verspottet, aber sie ist mit ein Erbstück Luthers, der, so muthig er zufuhr am Tage des Entscheides, auch wieder still sein konnte vor Gott und seinen Gerichten. Der Tag des Entscheides kam. Es kam mit den Jahren 1813 — 15 die Zeit des Kampfes, die Zeit der Befreiung. Gott hatte dem Dränger im denkwürdigen Winter 1812 ein Ziel gesetzt mit den Worten: „Bis hieher und nicht weiter, hier sollen sich legen deine stolzen Wellen.“ Das deutsche Volk, die deutsche Jugend ermannte sich, und im Aufblick zu Gott, der einen Deutschen nicht verlasse, ward der eiserne Würfel geworfen. So ward der politische Kampf für Viele auch ein religiöser, ein geweihter, ein Kampf des alten deutschen Glaubens und der alten deutschen Sitte und Zucht gegen welsche Zügellosigkeit. So wenigstens faßten es die, welche damals das deutsche Volk unter die Waffen riefen, ein Arndt, ein Max Schenkendorf, ein Fouqué, ein Theodor Körner. So singt Ernst Moritz Arndt:

Wer ist ein Mann? Wer beten kann
Und Gott dem Herrn vertraut:
Wenn alles bricht, er zaget nicht,
Dem Frommen nimmer graut.

Wer ist ein Mann? Wer glauben kann,
Inbrünstig, wahr und frei,
Denn diese Wehr trügt nimmermehr,
Die bricht kein Mensch entzwei. —

Nur Gott allein kann Helfer sein:
Von Gott kommt Glück und Sieg *).

Das war die Losung und das Feldgeschrei der deutschen Männer und der deutschen Jugend in jener Zeit. Freilich war, wie es im Drang der Umstände nicht anders sein konnte, die religiöse Aufregung eine sehr unbestimmte in Beziehung auf Lehre und Vorstellungen. Lange genug hatte man sich ja mit unfruchtbaren Lehrbestimmungen gequält, nun galt es den Glauben zu bewahren durch die That, und wie ein Jeder zunächst im leiblichen Kampfe zu der Waffe greift, die ihm eben zur Hand ist, so griff auch Jeder zu der geistlichen Waffe, in der er geübt war. Das ging auch trefflich für die Zeit der ersten Begeisterung. An eine ruhige Prüfung der religiösen und sittlichen Beweggründe jedes Einzelnen, an eine Sonderung der Elemente konnte im Augenblick nicht gedacht werden; dazu sind die Zeiten der Aufregung nicht geeignet. Eine solche Sonderung und Prüfung konnte erst dann eintreten, nachdem die Gährung vorüber war und die Elemente sich von selber gesetzt hatten. Und so lag der religiöse Gewinn nicht sogleich auf der Hand. Man fragte auch nicht zuerst nach diesem, sondern wie billig nach dem politischen Gewinn, der aber eine feste Grundlage des sittlichen und religiösen Lebens werden sollte, wie die Bessern hofften. Mit dem Gefühle der deutschen Kraft, des deutschen Muthes, der deutschen Einheit, waren Erwartungen verbunden, die nach dem Frieden nicht in der Weise, wenigstens nicht so bald verwirklicht wurden, wie viele von denen es gehofft, die das Volk zum Kampfe aufgerufen. Jetzt, nachdem der äußere Feind besiegt, ja zum zweiten Mal besiegt war durch die Kraft der vereinigten Heere Europa's, jetzt wandte sich der Kampf nach innen. Jetzt wurden die Verhältnisse

*) Eben zu rechter Zeit kommt uns noch die neueste Schrift Arndts zu Gesicht: Versuch in vergleichender Völkergeschichte. Lpz. 1843. Vergl. besonders S. 409 ff. — Auch in Steffens' „was ich erlebte“ ist diese Zeit des allgemeinen Erwachens treffend und ergreifend dargestellt.

von Fürst und Volk, von den einzelnen Bundesstaaten zum gesammten Deutschland zu Lebensfragen erhoben, deren Beantwortung man nicht von weitläufigen diplomatischen Unterhandlungen abwarten zu müssen meinte. Eine freiheits- und thatenlustige Jugend forderte die Verwirklichung ihrer Ideale zum Theil mit Ungestüm, und zog sich dadurch den Verdacht der Volksaufwieglung (Demagogie) zu. So trat das Religiöse, das im ersten Augenblick die Gemüther ergriffen hatte, wieder hinter das Politische zurück, und wenn im ersten Gefühl des Dankes für den erlangten Sieg die Mehrheit der Fürsten Europa's *) auf Anregen Rußlands im Jahr 1815 den heiligen Bund geschlossen hatten, in der bestimmt ausgesprochenen Absicht, „über den Zwiespalt der Bekenntnisse hinaus das Christenthum zum höchsten Gesetze des Völkerlebens zu erheben" **), so fehlte es dagegen nicht an solchen, welche eben diesen heiligen Bund mit Augen des Mißtrauens betrachteten und hinter der christlichen Sprache, die jetzt von vielen der Großen wieder geführt ward, nur eine versteckte Absicht witterten, das Volk durch die Frömmigkeit wieder in die alte Knechtschaft zurückzuführen. Der politische Liberalismus spottete der gutmüthigen Schwärmerei derer, die der frommen Sprache Gehör schenkten, und er war nur zu sehr geneigt, das neu erwachte religiöse Leben und den wieder auftauchenden Pietismus in eins zusammenzuwerfen mit katholisirenden und jesuitischen Tendenzen, die allerdings auch sich wie das Gewürme in der Frühlingssonne zu regen anfingen. Deutsche Männer, wie Voß, Paulus, Krug, standen an der Spitze dieser Partei; auf der andern Seite aber vertieften sich viele der Gemüthlichen, welche eine politische Wiedergeburt Deutschlands aus dem Geiste erwarteten, in die religiösen Anschauungen des Mittelalters, sie erbauten sich an der romantisch ausgeschmückten Idee des deutschen Kaiserreiches, und suchten durch diese tiefere (wenn auch oft unklare) religiöse Begeisterung, durch die Kraft der Mystik auch auf die politische Gesinnung in heiligem Ernste zu wirken. Selbst das äußere Auftreten in Kleidung und Haarwuchs sollte wieder erinnern an das mittel-

*) Mit Ausnahme des Königs von England, des Papstes und des Sultans!

**) S. Hase, Kircheng. §. 503. — Göthe sagt von der heil. Allianz, es sei nie etwas Größeres, für die Menschheit Wohlthätigeres erfunden worden. Gespräche mit Eckermann. I. S. 277.

alterliche Wesen, an die alte deutsche Zeit, und eine deutsche fromme Jugend sollte durch die Kraft und Innigkeit des Gemüthes den flachen Liberalismus sowohl, als die herzlose Diplomatie besiegen. Daß dieser mit der Romantik zusammentreffende Geist ursprünglich in der deutschen Burschenschaft genährt wurde, ist ebenso bekannt, als es am Tage liegt, wie eben diese Richtung, wo es ihr an leitenden Grundsätzen fehlte, in eine gefährliche Schwärmerei ausarten mußte, der der unglückliche Sand in der Folge als ein trauriges Opfer fiel.

Mitten in die Zeit der religiösen und politischen Gährung war unterdessen mit dem Jahre 1817 das Fest des Wiedergedächtnisses der Reformation gefallen. Es zeigte sich hierbei recht auffallend, wie verschieden die Standpunkte waren, von denen aus dieses welthistorische Ereigniß betrachtet wurde. Die Vaterlandsfreunde sahen darin die Berechtigung, das, was damals Luther für die Kirche gefordert, nun auch für den Staat zu fordern. Luther galt ihnen, wie Hutten, als das Sinnbild der deutschen Manneskraft, die Reformation als der entschiedene Widerstand gegen allen Geistesdruck und Geisteszwang. Von diesem Standpunkt aus, jedoch auch mit religiösen Elementen durchdrungen, wurde das Wartburgfest begangen, zu dem Jünglinge aus allen deutschen Gauen herbeiströmten, an welchem große Erinnerungen geweckt, feurige Entschlüsse gefaßt, theure Eide geschworen, aber zugleich jugendliche Unvorsichtigkeiten begangen wurden, die nachher auch die Unschuldigen in peinliche Verwicklungen führten *). —

Die politische Seite wurde indessen nicht allein aufgefaßt am Reformationsfest, so nahe sie damals liegen mochte, sondern die Kirche mußte auch von sich aus wissen, was sie an der Reformation eigentlich denn zu feiern habe. Aber selbst da gingen die Meinungen aus einander. Während die Einen in der Reformation nur die Vorläuferin der freien Denkweise im Sinne des Rationalismus

---

*) „Was soll ich", sagt Arndt (a. a. O. S. 411), „die Erinnerung einer vergangenen bösen Zeit wieder wecken? Beide hatten Unrecht, die Lärmer und Brauser, und die Stillegebieter; aber von den letztern hätte man mehr Weisheit und Geduld begehren können. Jene böse Demagogenjagd hat viele schlimme Folgen gehabt. Erstlich hat sie die Krankheit, die nur auf der Haut saß, in die edeln innern Theile, ja bei Vielen bis ins Herz hineingetrieben, und Narrheiten oder unschuldige Jugendübersprudelungen sind schlechte Einfälle, bei Einigen auch wohl verbrecherische Anschläge geworden; aber das Schlimmste zweitens ist die langsame Nachwirkung gewesen."

feierten *), als den schwachen Anfang zu dem, was das 18. und 19. Jahrhundert im vollsten Maße geleistet an Aufklärung und Wissenschaft, standen dagegen Andere auf mit der Forderung, wieder zu der alten Lehre Luthers zurückzukehren, von der man sich in diesen letzten Zeiten leider nur allzusehr entfernt habe. Vorwärts mit Luther oder auch ohne Luther, wenn nur vorwärts, riefen die Einen, rückwärts zu Luther, zu dem Glauben der Väter, so riefen die Andern. Unter den Letztern erregt besonders ein Mann unsre Aufmerksamkeit, der, selbst aus der niedern Volksklasse hervorgegangen, durch eine kräftige Persönlichkeit und durch mächtige, bilderreiche Rednergabe auf das Volk zu wirken und es für den alten Glauben zu begeistern wußte. Es ist dieß der Archidiacon Claus Harms in Kiel, der Sohn eines Müllers im Süd-Dithmarschen (in Holstein), der bis in sein zwölftes Jahr nur den Unterricht der Dorfschule genossen und von dem Pfarrer des Orts die Elemente der lateinischen und griechischen Sprache erlernt hatte. Bis zu dem 19. Jahre stand er dem Vater und nach dessen Tode der Mutter in dem Müllerberufe bei, bis er, von einem unabweisbaren Wissensdurste getrieben, es dahin brachte, die Gelehrtenschule zu Meldorf und darauf die Kieler Universität beziehen zu können. Er machte bald gute Fortschritte, bestand sein Examen glücklich, und nachdem er eine Hauslehrerstelle und dann zehn Jahre lang eine Predigerstelle auf dem Lande versehen, ward er im Jahre 1816 zum Archidiacon nach Kiel berufen. — Harms wich bereits in seiner Predigtweise von dem gewöhnlichen Gleise ab. Wenn es seit den siebziger und achtziger Jahren zum guten Kanzelton gehörte, in abhandelnder, gleichmäßig sich fortbewegender Rede zu predigen, und alles Bildliche, Körnige, Schlagende in den Ausdrücken als unschicklich zu vermeiden; wenn man es namentlich darauf anlegte, nach einem wohldurchdachten Plane, in streng logischer Anordnung und Gliederung der Theile ein bestimmtes Thema durchzuführen, wobei erst Zollikofer, dann besonders Reinhard und wieder Reinhard zum Muster genommen wurden, so schlug Harms einen ganz andern, ja den entgegengesetzten Weg ein. Er warf die Schulfesseln weit hinter sich, lebte sich mit unmittelbarem Gefühl in seinen Text ein, und redete wieder volksgemäß und ans

*) So widmete Wegscheider seine Dogmatik den Manen Luthers.

Gefühl aus diesem Texte heraus. Mit Luther schaute er dem Volke auf den Mund, und lernte es ihm ab, wie man mit ihm reden müsse. Am liebsten knüpfte er daher seine Rede an Sprüchwörter, an Liederverse, die dem Volke bekannt und geläufig waren, wobei er selbst den Reim und den Gleichklang der Worte (Assonanz) nicht verschmähte. Dabei benutzte er die ganze weite Schöpfung als einen großen Bildersaal religiöser Symbole und Lebensbeziehungen. Er hielt Naturpredigten über Naturtexte, aber nicht in dem Sinne, wie die frühern sentimentalen Redner, welche Schönes zu sagen wußten über den Sonnenauf- und niedergang, über die Frühlingsblumen und den Sternenhimmel, dabei aber Christum und die Apostel und das ganze Evangelium auf die Seite schoben. Nein, im Gegentheil ward ihm die ganze Natur nur die Unterlage für das Christliche, nur die äußere Offenbarung dessen, was in unserm Innern werden muß, wenn der Geist Gottes auch hier den Frühling schafft, und auch hier die Sonne des Heiles aufgeht und eine neue Schöpfung zum Leben ruft. Er schloß sich hierin an das Vorbild dessen an, der seine Gleichnisse auch anzuknüpfen wußte an das Samenkorn und die verschiednen Erdarten, an den Feigenbaum, die Lilien des Feldes und die Vögel unter dem Himmel, und von dem es heißt: „Er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten.“ In der That hatte Harms' Vortrag etwas Hinreißendes. Seine Sommer- und Winterpostille legen davon Zeugniß ab, und manches, selbst an das Wunderbare Streifende wird von den Wirkungen seiner Predigt und seines eindringlichen Gebetes erzählt *). So viel ist gewiß, während viele Kirchen jener Zeit leer standen, war Harms' Kirche immer gedrängt voll; Viele auch aus den gebildeten Ständen, die keinen Gottesdienst mehr besuchten, fanden sich bei ihm ein, und viele Fremde strömten herbei. Manche unter ihnen mochten sich blos durch die Originalität des Mannes angezogen fühlen, andere aber auch da wirklich

*) Relata refero: Zu einer Zeit bat er (wie dieß in Holstein gebräuchlich ist) in einer anhaltenden Dürre um Regen. Keiner der Anwesenden hatte diesen bei seinem Kirchgange erwartet, und alle, selbst Harms, waren nicht wenig überrascht, als die schweren Tropfen plötzlich an die hohen alten Kirchenfenster klopften. Tief ergriffen und erblaßt schwieg er einige Secunden, anscheinend lauschend, und rief dann mit gedämpftem, immer mehr anschwellendem Tone: „Horch, liebe Gemeinde! der Herr hat dich erhört, der Herr geht über dir einher und seine Fersen triefen von Segen.“ Siehe Rheinwalds Repertorium XXX. S. 54.

die Nahrung finden, nach der sie sich früher vergebens gesehnt hatten. Fehlte es doch nicht an solchen, die ihn Luthern gleichstellten. Und so mochte Harms, durch solche Stimmen ermuthigt, sich berufen fühlen, als ein zweiter Luther aufzutreten. Wenigstens glaubte er das Andenken an die Reformation am besten dadurch zu feiern, daß er den 95 Thesen, welche Luther an die Schloßkirche zu Wittenberg angeschlagen, 95 andere an die Seite setzte, die er für zeitgemäß hielt, und in welchen er den Rationalismus mit derben Worten angriff. Er redete von einem Papstthum der Vernunft, von welchem die Kirche des 19. Jahrhunderts ebensogut erlöst werden müsse, als einst die des 16. von der römischen Tyrannei. Er deckte manche Gebrechen im Kirchenwesen auf, die ihm zunächst im Holsteinischen, dann aber auch im gesammten Deutschland und in der protestantischen Kirche überhaupt bekannt geworden waren. Er forderte Rückkehr zum alten lutherischen Glauben, zur alten frommen Sitte der Väter. Daß nicht allein Eitelkeit, nicht der Reiz, sich den Namen eines zweiten Luther wirklich zu verdienen, sondern daß der Eifer für das Beste der Kirche, das er durch den Rationalismus gefährdet glaubte, ihn bei diesem Schritte geleitet, haben wir keinen Grund in Zweifel zu ziehen, wenn wir gleich gestehen müssen, daß diese Art des Auftretens mehr geeignet war, die Gemüther aufzuregen, als eine klare Verständigung über die Sache herbeizuführen. Auf Viele wenigstens mußte es den Eindruck machen, als ob Harms nicht nur den Mißbrauch, sondern auch den Gebrauch der Vernunft in religiösen Dingen verwerfe, als ob überhaupt seine Tendenz dahin gehe, die Geschichte von drei Jahrhunderten in Vergessenheit zu bringen und den Geist des 19. in die Formen des 16. gewaltsam zurückzudrängen. Die Thesen machten jedenfalls großes Aufsehn; Freude erregten sie bei den Altgläubigen, die lange geschwiegen und geseufzt hatten unter der Herrschaft des Rationalismus, aber auch große Erbitterung bei den Freunden der Aufklärung. Man gab dem Verfasser den Vorwurf des Papstthums zurück, man beschuldigte ihn der Unbescheidenheit, erinnerte ihn allerdings unzart an seinen frühern Stand*), der ihn nicht befähige, über Dinge zu urtheilen, über welche Gelehrtere, als er, sich nicht verständigen könnten; Viele nannten ihn

*) Er möge nach wie vor, hieß es, seine Säcke zur Mühle tragen.

einen Finsterling, einen Jesuiten, wohl gar einen Heuchler, und erlaubten sich selbst grobe persönliche Beleidigungen gegen ihn. Manche, die ihn bisher als Prediger hochgestellt, wurden an ihm irre und fielen von ihm ab; dagegen fielen Andere ihm zu, und ermunterten ihn, in solcher Weise fortzufahren. Am meisten zeigte sich die Aufregung im Holsteinischen und in Kiel selbst. Bis in das gesellige und Familienleben hinein erstreckte sich dort der Zwist der Parteien. Es kam so weit, daß nicht nur Gesellschaftskreise wegen der Harms'schen Thesen sich auflösten, sondern selbst schon eingegangne Verlöbnisse wieder aufgehoben wurden *). Bald setzten sich nun auch die Federn der Gelehrten in Bewegung für und wider die Thesen. Das Auffallendste war, daß ein Mann, der bisher mehr das Vernunftchristenthum vertheidigt hatte, der gelehrte Oberhofprediger Ammon in Dresden, als Vertheidiger der Thesen auftrat, und in ihnen das Morgenroth einer neuen, bessern Zeit begrüßte. Dazu konnte Schleiermacher nicht still schweigen. Schleiermacher achtete Harms (nach seiner eignen Versicherung) als einen wohlgesinnten, geistreichen und von einem edlen Eifer beseelten, wahrhaft christlichen Mann, er freute sich seiner ausgebreiteten und gesegneten Wirksamkeit; aber die Herausgabe der Thesen in der Form, wie sie erschienen, hielt er für einen Mißgriff, ja für ein anmaßendes Unternehmen. Er kannte den Zustand der protestantischen Kirche und Theologie zu gut, als daß er sich hätte überreden können, mit einigen Machtsprüchen sei gründlich geholfen. Schleiermacher war durchaus kein Freund des flachen, vulgären Rationalismus (wenn Einer, so half er ihn stürzen); aber daß die religiösen und kirchlichen Bedürfnisse des 19. Jahrhunderts andere seien als damals, konnte er, der an wissenschaftlicher Bildung Harms weit voraus war, sich nicht verhehlen. Um so mehr mußte es ihm auffallen, wenn Männer wie Ammon, der doch von der alten Orthodoxie sich weit mehr entfernt hatte als Schleiermacher, den Harms'schen Thesen unbedingt das Wort redeten. Es kam zu scharfen Erklärungen und Erörterungen in dieser Sache, die ohne Bitterkeit nicht abgingen **). So viel aber

---

*) Die Straßenjungen sangen (mit Anspielung auf seinen Namen) das Lied: „Rosen auf den Weg gestreut, und — des Harms vergessen.“ Vergl. die Berlin. evang. Kirchenz. 1829. Nr. 59. S. 80 ff.

**) Vergl. Schleiermacher an Herrn Oberhofprediger Dr. Ammon, über

wurde immerhin durch den Thesenstreit bewirkt, daß nun wieder eine regere Theilnahme am kirchlichen Leben hervortrat und daß der Streit zwischen Vernunft- und Offenbarungsglauben, der seit Reinhard mehr ein Streit der theologischen Schulen gewesen war, jetzt eine Sache wurde, um die sich die Gemeinden, die Hausväter, die Einzelnen im Interesse ihrer Seligkeit zu bekümmern anfingen. Jetzt galt es weniger, als noch vor 10, vor 20 Jahren, für das Zeichen eines schwachen Geistes, wenn man um christliche Dinge mehr als um die Neuigkeiten des Tages sich bekümmerte. Die Unterhaltung drehte sich wieder mehr um's Religiöse. Der politische Friede nach außen begünstigte die Pflege religiöser Angelegenheiten, und die Nachwehen des Krieges stimmten manche Gemüther ernster. Dieß war die gute Seite davon. Die schlimme blieb freilich auch nicht aus. Ein falscher Eifer bemächtigte sich Vieler, an lieblosen Urtheilen ließ man es nicht fehlen *), oft über solche Bestrebungen, die gehörig zu würdigen es den Beurtheilenden an aller Einsicht fehlte. War es früher Mode und guter Ton gewesen, die Religion in Gesellschaften wenn nicht zu verspotten, doch zu ignoriren, so suchte jetzt auch mancher durch ein frömmelndes Wesen bei mächtigen Gönnern sich einzuschmeicheln, und Männer, die früher wegen ihrer Freisinnigkeit und Rechtlichkeit zu den Geachtetsten gehört, mußten es sich jetzt gefallen lassen, oft auf die unbescheidenste Weise von denen zurechtgewiesen zu werden, die ihnen früher als Schüler gehuldigt hatten. Niemand hat diesen raschen Wechsel der Zeiteindrücke mehr durchschaut, als Schleiermacher, der ihn selbst erlebt hat und der sich darüber in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Reden nachdrücklich ausgesprochen. Ueberhaupt schien man jetzt in der Rückkehr zum Alten nicht genug thun zu können. Nicht das streng Positive, das Biblisch-Christliche allein war es, was man der sogenannten Vernunfttheologie mit Nachdruck entgegenstellte; auch das strenge Luther-

---

seine Prüfung der Harms'schen Sätze (Berlin 1818.), und die weitern Streitschriften.

*) Auch hierin gingen, wie immer, die blinden Nachtreter weiter, als die Vorläufer. So schroff Harms ins Allgemeine hier auftrat, so mild war er in seinem Urtheil über Einzelne. Als ein sehr aufgeweckter, freidenkender Studiosus beim Baden ertrunken war, hielt ihm Harms die Grabrede, wobei er die denkwürdigen Worte sprach: „Dieser in einer bessern Welt gelandete Moses zweifelte in der Religion. Wer da aber zweifelt mit Religion, der hat die wahre Religion." Siehe Rheinwalds Repertorium a. a. O.

thum in seiner ganzen concreten Gestalt, mit all seinen zeitlichen Attributen, mit seinen Schroffheiten und Besonderheiten, sollte wieder auf den Thron gehoben werden. Das wollte namentlich Harms, und darein stimmten bald Andere mit noch größerm Nachdruck ein. Sie traten um so bestimmter auf, als grade jetzt, bei der dritten Gedächtnißfeier der Reformation, ernstlicher als je davon die Rede war, die getrennten protestantischen Confessionen, d. h. die Lutheraner und die Reformirten, nach drei Jahrhunderten bedauernswerther Trennung, endlich auf die Dauer zu vereinigen. Wir wissen, wie schon in den frühern Zeiten mehrfache Versuche zu dieser Vereinigung waren gemacht worden, und besonders hatten die Churfürsten von Brandenburg (später Könige von Preußen) zu dieser Vereinigung die Hand geboten.

Auch dießmal war es der verstorbene König Friedrich Wilhelm III., der in dem Jubeljahre der Reformation (2. Mai 1817) an den Bischof Sack und den Propst Hanstein ein Schreiben richtete, worin es hieß: „Ich erwarte von Ihnen Vorschläge, wie die Vereinigung der beiden, so sehr wenig abweichenden Confessionen am leichtesten und zweckmäßigsten zu bewirken sein möchte *).“ Diese Vereinigung mochten sich freilich Manche nur allzuleicht denken. Schien doch die Wunde wie von selbst vernarbt und zugeheilt! Wie wenig Lutheraner glaubten noch in der rationalistischen Periode steif und fest an eine leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl, und wie wenig Reformirte hingen noch mit aller Consequenz an der Lehre von der unbedingten Gnadenwahl! Gab nun die eine Partei das Eine, und die andre das Andre auf, so war die Vereinigung allerdings auf die leichteste Art von der Welt bewerkstelligt. Allein man sieht wohl, eine solche Vereinigung, welche die Unterschiede blos vernichtet und Null von Null aufgehen läßt, ist keine wahre, keine erfreuliche. Ernstere Gemüther, an denen es doch auch nicht fehlte, mußten sich ein Gewissen daraus machen, so leichten Kaufes das Bekenntniß ihrer Kirche zu opfern, um endlich alles in der weitesten Form des Indifferentismus untergehen zu lassen. Vielmehr konnte man erwarten, daß, wenn die Vereinigung der Confessionen einmal in Anregung gebracht wurde, auch sogleich die Erinnerung an die Gegensätze, die bisher zurückgetreten war, mit verstärkter

*) Siehe Hansteins Denkmal. Berlin 1821. S. 103.

Macht wieder hervortreten werde; ja sogar dieselben Friedensmittler, welche berufen waren, zur Union mitzuwirken, wie Schleiermacher, brächten diese Unterschiede zur Sprache. Grade Schleiermacher war seit langer Zeit der erste wieder unter den reformirten Theologen, der die Lehre von der Erwählung scharfsinnig vertheidigte*). Nur nach vielen und weitläufigen Verhandlungen gelang es endlich, die Vereinigung auch äußerlich zu bewerkstelligen, in Preußen im Jahr 1821, und ebenso fast gleichzeitig im Großherzogthum Baden, im Nassauischen, in Rheinbaiern, Anhalt-Bernburg, in Hessen und im Würtembergischen, an den meisten Orten mit der möglichsten Schonung der Gewissen, selbst mit Duldung derer, die sich nicht vereinigen wollten. Und doch konnte man es nicht Allen recht machen. Für Preußen kam noch ein neuer Stein des Anstoßes dazu. Um den vereinigten Kirchen einen gemeinsamen Gottesdienst nach den Bedürfnissen der neuern Zeit zu geben, hatte der König von Preußen durch eine Commission eine Agende verfertigen lassen, in welcher die äußern Ceremonien des lutherischen Kirchenthums stark hervortraten, wobei nicht verhindert werden konnte, daß die Reformirten, die bisher solcher Dinge nicht gewohnt waren, sich verletzt fanden, ohne daß die Lutheraner, denen wieder einiges genommen war, sich durch den angebotnen Ersatz vollkommen befriedigt erklärten. Der König führte die neue Agende zunächst nur in der Hof- und den Garnisonkirchen ein, empfahl sie aber allen Gemeinden seines Staates. Aber sie fand vielen Widerspruch. Die Anhänger der frühern Aufklärungstheologie fanden sie zu orthodox, zu altkirchlich — sie erkannten ihre theologische Denkweise nicht wieder darin, sondern das Gegentheil, und von ihrem Standpunkt aus trugen sie mit Recht Bedenken, sich Ausdrücken und Ceremonien anzubequemen, mit denen sie keinen andern, als einen ihrer Ueberzeugung widersprechenden Sinn verbinden konnten. Dem reformirten Volke kam das Lichteranzünden am hellen Tage, das Knieen, das Singen des Geistlichen vor dem Altar u. a. vollends als katholisch vor, und hinwiederum war die Agende den strengen Lu-

*) Mit seinem Aufsatze: über die Lehre von der Erwählung, eröffnete er die theologische Zeitschrift, die er im Jahr 1819 u. den folgenden in Verbindung mit de Wette und Lücke herausgab, und die zugleich ein Organ der neuern, über die alten Gegensätze hinausstrebenden Theologie wurde.

theranern noch zu nachgiebig gegen die Reformirten, zu unbestimmt und charakterlos. Es fehlte auch nicht an solchen, welche ihre politische Verstimmung auf dieses Gebiet übertrugen und dem König die Absicht unterlegten, sich eine Herrschaft über die Gewissen anzumaßen, um desto leichter auch anderes durchzuführen. Nun wurde der Streit ein Rechtsstreit, und verschieden ließen sich Rechtsgelehrte und Theologen in der Beantwortung der Frage vernehmen, wie weit dem König als Landesfürsten überhaupt das Recht zustehe, dem Volke seine Kirchengebräuche vorzuschreiben und einen Gottesdienst ihm aufzubringen. Auch in diesem Streite gab Schleiermacher seine Stimme ab zu Gunsten der Gewissensfreiheit*). Erst nach neuen Verhandlungen und Ueberarbeitungen, wobei auf ländliches Herkommen und persönliche Wünsche die möglichste Rücksicht genommen wurde, trat mit dem Jahr 1830 die Agende als die der vereingten evangelischen Landeskirche in Kraft. Aber damit brach der Widerwille gegen die Union in offene Thätlichkeit aus. Wer hätte glauben sollen, daß nach den Zeiten, in denen man alles Positive ganz beseitigt, in denen man namentlich die alten Kirchenstreitigkeiten weit hinter sich glaubte, eben diese Streitigkeiten nun wieder mit aller Gewalt sich hervordrängen würden, und zwar von Seiten der unaufgeklärten Volksmasse, nein, von Seiten der Gebildetsten in der Nation. Und zwar finden wir an der Spitze dieser Aufregung nicht nur Theologen von Beruf (wie zunächst Dr. Scheibel in Breslau, Guerike und Andere), bei denen man etwa glauben möchte, die gelehrte Streitsucht habe sie zum Aeußersten verleitet, sondern Männer von Geist und Gemüth, von dem freiesten, offensten Sinne, wie der geniale Steffens, warfen sich jetzt zu Wortführern des alten Lutherthums auf. In seiner Schrift: „Wie ich wieder ein Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist**)," giebt uns Steffens selbst den besten Aufschluß über seine Gesinnung hierin. Auch dieser kräftige Sohn des Nordens war durch den großen Kampf der Zeit hindurchgegangen und war von den Flä-

*) Das liturgische Recht des evangelischen Landesfürsten, von Pacificus Sincerus (Gött. 1824.), und mehreres andere.

**) Breslau 1831. Vergl. auch dessen Schrift: von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, 1823; und die Selbstbiographie: „Was ich erlebte" an verschiedenen Stellen.

chen der Alltagsaufklärung wieder hinangeführt worden zu den Höhen und hinunter in die Tiefen einer über das Begreifliche des Verstandes hinausliegenden Glaubenswelt. Er hatte sich dem positiv-christlichen Glauben mit der ganzen Kraft seines Gemüthes zugewandt, und dieser war ihm nach der Erfahrung, die er an sich machte, kein andrer, als der Glaube, den er in seiner Jugend im Katechismus kennen gelernt hatte, der lutherische Glaube mit seinen charakteristischen Lehrbestimmungen und Gebräuchen. Er selbst versichert uns, daß, nachdem er den Standpunkt des Christenthums nicht blos für das Erkennen wiedergefunden, sondern sich auch innerlich erworben hatte, ihm Luther erst in seiner rechten Bedeutung erschienen sei, als der Gewaltige, der berufen war, der ganzen Geschichte in allen ihren Richtungen eine andere Gestalt zu geben, nicht blos deßwegen, weil er die Hierarchie bekämpfte, sondern weil er das Christenthum befreite von der Herrschaft des blos reflectirenden Verstandes. In der innigen Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus als einer Thatsache, die nicht in eine bloße sinnbildliche Redensart verflüchtigt werden darf, sieht Steffens das eigentliche Wesen des Christenthums, und darum nennt er das Abendmahl, in welchem diese thatsächliche Vereinigung nicht nur dargestellt, sondern als solche verwirklicht wird, den höchsten individualisirenden Proceß des Christenthums. „Durch dasselbe," sagt er, „versenkt sich das ganze Geheimniß der Erlösung in seiner reichen Fülle in die empfängliche Persönlichkeit. Der fruchtbringende Strom der Gnade, welcher die ganze Natur und die Geschichte seit jenen Zeiten ihrer großen Wiedergeburt durchwallt und reif macht für eine selige Zukunft, nimmt die Gestalt des Heilandes an, damit, was Alles in Allem ist, für sie ganz sei. . . . Was der Christ glaubt, was sein ganzes Leben durchdringt, was den Tod überwindet . . . das wird durch die beseligende Gegenwart des Erlösers (im Abendmahl) . . . Gewißheit, Genuß, Nahrung. Nur wer das Wesen der Liebe kennt, (und der kennt es nur, welcher es erlebt hat,) kann jene Innigkeit fassen. Alles, was wir denken und wollen, jede keimende Idee des Geistes, alles, was wir Großes und Herrliches schauen und genießen, jene Züge der Urgestalt, die verborgen in der irdischen Erscheinung, verzerrt durch das verworrene Leben, gefesselt und gebunden sind — Leib und Seele, zu einem höhern, geistigen Bunde sich durchdringend,

treten dem gegenwärtigen Heilande entgegen; alles, was er der Welt war und sein wird, was er lehrte und litt, gestaltet sich in uns, daß wir inne werden, seine Worte sind er selbst, sind Geist und Leben." „Ich bin kein Theolog," fährt Steffens fort, „aber die Religion, wie sie mir höher steht, als alles Irdische, ist mir Gegenstand des tiefsten Nachdenkens, und was ich auf diese Weise mir klar zu machen suchte, ist die Grundansicht meines Glaubens geworden. Das Abendmahl ist mir die höchste, wichtigste, mysteriöseste aller religiösen Handlungen, ja, so wichtig scheint sie mir, daß für mich durch sie alle Lehre die unergründlichste Bedeutung erhielt." —

Es kann sich hier nicht darum handeln, diese religiöse Grundansicht Steffens' selbst genauer zu prüfen, nicht darum, zu fragen, ob nicht diese tiefere Bedeutung des Abendmahls, wie sie Steffens schön und ergreifend aus einander setzt, auch bei der richtigen Auffassung der reformirten Lehre hervortreten könne (Steffens selbst nennt das Gegentheil zu behaupten lieblos), sondern nur das, hoffe ich, ist aus diesem Bekenntniß des geistreichen Mannes uns klar geworden, daß seine Anhänglichkeit an das Lutherthum in etwas Anderm gegründet war, als in blinden Vorurtheilen. Haben wir es bei einem Stolberg, bei einem Fr. Schlegel begreifen gelernt, wie auch höchst geistreiche und tief denkende Menschen zum Katholicismus zurückkehren konnten, weil ihnen nun einmal der Schwerpunkt des religiösen Lebens auf dieser Seite lag, so werden wir es auch wieder begreifen, wie Steffens bei all seiner Philosophie und seiner ausgebreiteten Naturkenntniß ein orthodoxer Lutheraner sein konnte. — Den Einfluß der Naturphilosophie und der Romantik werden wir übrigens hier ebensowenig als bei Novalis oder Schlegel verkennen. Dem Alltagsverstande freilich, der sich fortreißen läßt vom jedesmaligen Strome der Meinungen, sind dergleichen Erscheinungen immer eine Thorheit und ein Aergerniß, und er dünkt sich wunderklug, wenn er in seiner Verlegenheit, die oft zur Vermessenheit wird, Zuflucht zur Heuchelei nehmen und die Vermuthung aussprechen darf, es sei den Betreffenden mit ihren Meinungen nicht ernst; oder im günstigsten Falle schreibt er es einer fixen Idee zu, von der auch bisweilen kluge Leute behaftet seien. Wir beneiden um diesen Verstand die nicht, die sich dadurch zufriedenstellen lassen. Wir glauben aber, es giebt im Gebiete der religiösen Ueberzeugungen Berge,

über die man nicht so leicht hinwegkommt, und von denen die freilich keine Ahnung haben, die stets auf der Ebene zu wandern und immer nur flaches Land vor sich zu sehen gewohnt sind. Auch uns, wir gestehn es, ist eine so gewaltige Ueberzeugung, an der alle sogenannten Vernunftgründe sich brechen wie die Wellen des Meeres am schroffen Felsen, ein solcher Berg, bei Luthern wie bei Steffens; und können wir nicht leichten Fußes darüber weg, so lassen wir ihn in Gottes Namen unverrückt stehen, und bekennen, daß er uns zu hoch ist. Wir ehren die Ueberzeugung, auch wo sie hinter diesen Berg sich verschanzt, und begreifen dann auch um so eher, wie Andere, die auf solche Beispiele hinschauen, sich in ihren Meinungen, ja selbst in ihren Vorurtheilen bestärkt finden mußten. Können wir es daher auch nur bedauern, daß die wohlgemeinten Unionsversuche an solchen festen Ueberzeugungen scheiterten, so hüten wir uns, die Geschichte nach unserm Kopfe erzwingen und alle Berge eben machen zu wollen. Die Geschichte geht oft einen ganz andern Gang, als wir's vermutheten. Und so war es auch hier. Alles Fragen, alles sich Verwundern, daß dergleichen noch im 19. Jahrhundert geschehen könne, ist nur eine Demüthigung mehr für den menschlichen Verstand, dessen Berechnungen im Gebiete der Natur, wie in dem der Geschichte, so oft fehlschlagen. Daß sich auch in diesen Streit, welchen die Altlutheraner gegen die Union führten und noch führen, viel Menschliches einmischte und der fleischliche Eifer sein wildes Spiel dabei hatte, wird niemand in Abrede stellen, und uns Reformirten muß zuerst das Herz bluten, wenn wir vernehmen, wie noch jetzt viele von denen, die wir als unsre evangelischen Glaubensbrüder gern anerkennen würden, uns ihrer Gemeinschaft unwürdig halten; aber erzwingen läßt sich hier nichts. Und eben darin wurde wohl auch gefehlt, daß man erzwingen wollte, wo man vielleicht noch mehr, als geschehen ist, der persönlichen Ueberzeugung und der allmähligen geschichtlichen Entwicklung hätte einräumen dürfen. So ward denn die Union selbst ein Signal zu weitern Unruhen, wovon die Erinnerung uns noch nicht fern liegt, und die besonders in Schlesien eine bedenkliche Gestalt annahmen. Die Widersetzlichkeit und das schwärmerische Treiben der Altlutheraner riefen Gegenwirkungen von Seiten der Regierung hervor; Absetzungen, militärische Gewalt, Auswanderungen waren die traurigen Folgen davon,

und am Ende trat eine Spaltung unter den strengen Lutheranern selbst ein, indem die Einen (unter ihnen auch Steffens) der Gewalt der Umstände wichen, während Andre die Sache auf's Aeußerste trieben und dem Separatismus verfielen.

Wir kehren zu Schleiermacher zurück. Haben wir seine Persönlichkeit überall eingreifen sehn in die wichtigsten kirchlichen Ereignisse, so war er es auch, der in seiner doppelten Stellung als gelehrter Theolog und als Prediger auf die religiöse Ueberzeugung belehrend, aufbauend und berichtigend einwirkte. Seine Glaubenslehre, die zuerst im Jahre 1821 an's Licht trat, sollte eine Glaubenslehre der evangelischen d. h. der vereinigten Kirche sein und sollte die religiösen wie die wissenschaftlichen Bedürfnisse der Zeit gleichmäßig befriedigen. In eine ausführliche Darstellung und Kritik derselben können wir hier nicht eingehn, aber wohl die Grundzüge entwerfen. Was die Schleiermachersche Glaubenslehre vor den frühern auszeichnet, ist vor allem das, daß sie in der That Glaubenslehre, eine Darlegung dessen sein sollte, was geglaubt wird; nicht das Ergebniß einer philosophischen Schule. Schleiermacher, selbst im höchsten Grade philosophisch gebildet und als Schriftsteller auf dem philosophischen Gebiete ausgezeichnet, widersetzte sich dennoch aller Vermengung der Philosophie mit der Theologie*). Die Theologie steht und fällt ihm nicht mit irgend einem philosophischen System, sie steht und fällt ihm mit der Religion und der Kirche. Wo keine Religion, da ist keine Theologie, wo kein Erleben der göttlichen Dinge, auch kein Verständniß derselben bei noch so reichem und ausgebreitetem philosophischen Wissen. Die Religion ist aber auch nicht eine Sache des Wissens zunächst, sondern des innersten Selbstbewußtseins oder des Gefühls und zwar des Gefühls unsrer Abhängigkeit von Gott. Auf dieses Abhängigkeitsgefühl gründet Schleiermacher seine ganze Theologie. Nicht wie Gott ist an sich, sondern wie er sich zu diesem unserm frommen Gefühl verhält, das ist ihm die Aufgabe, welche eine

---

*) „Speculation und Glaube werden oft als einander feindselig gegenüberstehend angesehen; aber diesem Manne war es grade eigenthümlich, sie auf das Innigste mit einander zu verknüpfen, ohne weder der Freiheit und Tiefe der einen, noch der Einfachheit des andern Eintrag zu thun.“ W. v. Humboldt a. a. O. II S. 258.

Dogmatik (Glaubenslehre) zu lösen hat. Insofern aber das fromme Gefühl nur in der Gemeinschaft sich entwickelt, so hat die christliche Glaubenslehre auch das christliche Gemeingefühl, wie es in der Kirche lebt, darzustellen. Die christliche Gemeinde aber ist Schleiermachern nicht eine rohe, zufällig zusammengeworfene Masse von Leuten allerlei Sinnes, sondern sie ist ihm ein religiöser Organismus, der Leib, davon Christus das Haupt ist. Christus der Erlöser und zwar nicht ein ideales Gedankenbild, sondern der wirkliche historische Christus, wie er einmal persönlich gelebt hat in der Geschichte und wie er als geistige Persönlichkeit fortlebt und fortwirkt in der Gemeinde, ist ihm der Mittelpunkt der christlichen Theologie. Er will nichts wissen von einer Lehre Jesu, die rein als Lehre, abgetrennt von seiner Person, könnte aufgefaßt und dargestellt werden, sondern erst, indem wir mit dem „Erlöser" in Lebensgemeinschaft treten, werden wir des Christenthums theilhaft nach seinem wahren Wesen. Daß mit Christus ein durchaus Neues beginnt, in der Weltgeschichte wie im Leben des Einzelnen, daß erst mit ihm, dem Sündlosen, die bloße Herrschaft der Natur, die Herrschaft der Sünde aufhört und das Reich der Gnade, die unumschränkte Herrschaft des göttlichen Geistes anhebt und sich ausbreitet, daß also außer Christus und ohne ihn kein Heil zu finden, das hat er überall in seinen Predigten wie in seinen theologischen Schriften auf's nachdrücklichste verkündigt, und dadurch hat er die Theologie, die vom Glauben abgewichen war, wieder zum Glauben zurückgeführt. Aber damit war ihm auch die Hauptsache gethan. Nicht einen ängstlichen sclavischen Buchstabenglauben konnte der Mann einführen wollen, der in allem hoch über dem Buchstaben stand, und der alles, was er anfaßte, geistig zu fassen von innen heraus genöthigt war. Während er daher mit seinem entschiednen Christusglauben, von dem er sich kein Jota abdingen ließ, Vielen als Mystiker und als ein philosophirender Herrnhuter erscheinen mochte, der mit seiner Dialektik auch das Unsinnige plausibel mache, gab er auf der andern Seite wieder Anstoß durch die Freisinnigkeit, womit er sich über einzelne Bestandtheile der Glaubenslehre, über einzelne Bücher der heiligen Schrift und ihr Verhältniß zum Ganzen aussprach*); denn

*) S. sein kritisches Sendschreiben über den 1. Brief des Timotheus (Berlin 1807.) und seine Schrift über den Lucas. 1817.

an all diesem hing ihm nicht das Wesen des Christenthums, sondern einzig an der freien Gnade Gottes in Christo.

Schleiermacher kann insofern mit Herder zusammengestellt werden, als er, wie dieser, sehr verschieden beurtheilt wurde, indem die Einen an seiner Rechtgläubigkeit Anstoß fanden, während die Andern ihm Irrglauben vorwarfen, und indem er so wenig wie Herder zu einer geschworenen Zunft von Philosophen oder einer schon gemachten theologischen Schule gehörte. Beide Männer haben überaus anregend auf die Jugend gewirkt, jener durch die Briefe über das Studium der Theologie, dieser durch seine kurze, bündige Darstellung des theologischen Studiums (Berlin 1830.). Auch das hatten die Beiden gemein, daß sie nicht bloße Fachtheologen waren, sondern daß sie bei ihrer vielseitigen Bildung auch auf andern Gebieten, als dem rein theologischen, als Schriftsteller sich thätig erwiesen und dadurch sich Anerkennung auch in den nicht-theologischen Kreisen zu verschaffen wußten. Und doch wie sehr verschieden waren sie wieder! Wenn Herder mehr als Dichter und als historischer Schriftsteller glänzte, so überragte ihn Schleiermacher durch eine strengere philosophische Bildung. Herder erleuchtete das Dunkel durch genielle Gedankenblitze; Schleiermacher führte den feinen Faden, an dem die schwierigsten Untersuchungen hingen, durch das Labyrinth der sich bestreitenden Gegensätze hindurch. Die Phantasie tritt bei ihm hinter die Dialektik eines vom Gefühl getragenen Verstandes zurück. Wenn dagegen Herder mit dem Sinn für das antike Griechenthum auch tiefe Blicke in das orientalische Leben verband, so blieb Schleiermachers Bildung eine entschieden occidentalische. Es ist ihm daher auch zum Vorwurf gemacht worden, daß er die hohe Bedeutung des alten Testaments zu wenig beachtet habe, während grade Herder mit seiner innersten Religion in diesem Gebiete zu Hause war, und eher im Neutestamentlichen zu wünschen übrig ließ.

Und so können wir sagen, daß auf eine gewisse Weise sich beide ergänzen, wie denn auch Herder nicht ohne Bedeutung am Anfang der kritischen Periode steht, Schleiermacher an deren Ende. Und so könnten wir denn auch, wie wir mit Herder die geschichtliche Darstellung dieser kritischen Periode begonnen haben, mit Schleiermacher sie schließen, indem, was jetzt noch zu sagen übrig bleibt, schon allzusehr in die Gegenwart eingreift, als daß es zu geschichtlicher Darstellung reif

wäre. Nur das sei noch gesagt. Schleiermacher erfreute sich geistig einer reichen Nachkommenschaft; denn nicht die allein zählen wir zu seinen Jüngern, die grade mit seinen Worten seine Lehre wiedergaben, wie sie sie von ihm gehört; sondern wir schlagen weit höher an die Anregung, die er in das theologische Studium überhaupt gebracht, und den Segen, den er auch mittelbar durch Andere gestiftet hat. Viele sind von ihm ausgegangen, die nachher einer anderen Richtung folgten, meist einer positivern, als er selbst. Wurde doch nicht selten geklagt, er führe die Leute dem Pietismus zu! Andere suchten andere Wege. Aber das dürfen wir wohl mit Zuversicht sagen, daß kein Theolog von Bedeutung, weder der einen, noch der andern Richtung, in den letzten Jahrzehnten aufgetreten ist, der nicht wenigstens einige Zeit lang zu Schleiermachers Füßen gesessen, der nicht seine Denkkraft an ihm geübt, nicht aus dem Studium seiner Schriften weite und große Lichtblicke gewonnen hätte! An Gegenwirkung fehlte es freilich auch nicht, und zwar zeigte sich diese von verschiednen Seiten her. Der ältere Rationalismus fand sich unheimlich berührt durch das neue Leben, das durch die Kirche zu strömen anfing; er beschuldigte Schleiermachern der Zweideutigkeit, und hielt ihm besonders den Pantheismus vor, den er mit christlichen Redensarten geschickt zu umspinnen und zu verkleiden wisse*); allein wenn dieser Vorwurf, wie wir gesehn haben, ein gerechter war, denen gegenüber, die vom geschichtlichen Boden des Christenthums sich willkührlich entfernt hatten und alles in den Nebel ihrer Speculation auflösten, so konnte er hier nur auf Mißverstand beruhen. Aber auch den strengen Orthodoxen (im Sinne eines Harms) war mit der Schleiermacherschen Theologie nicht gedient; sie scheuten, ja verabscheuten die Schärfe seiner Kritik und verlangten unbedingte Rückkehr zum Alten. Ihre Zahl mehrte sich zusehends, sie schaarte sich allmählig um bedeutend werdende Namen und schuf sich ihre Organe. Alles schien bald verändert am theologischen Horizonte. Konnte man noch vor 10, vor 20 Jahren nicht genug des Alten über Bord werfen, so entwickelte sich jetzt grade unter dem jüngeren Geschlecht ein ordentlicher Wetteifer, die Väter und Großväter an

---

*) Selbst der Name Schleiermacher mußte für manchen schlechten Witz herhalten.

gediegener Altgläubigkeit zu übertreffen. Merkwürdig! Die Jungen verlangten grade das Alte wieder, und die Alten wollten das nicht fahren lassen, was ihnen einst jung und neu gewesen. Kam nun noch dazu eine neue Philosophie, die das Ansehen eines Kant und seiner Schule vollends stürzte, und die dem Rationalismus den Untergang und der kirchlichen Rechtgläubigkeit eine sichere Stütze verhieß, so schien der Triumph vollendet. Nur blieb noch die Frage, ob dieser Philosophie auf die Dauer zu trauen sei, oder ob nicht ein noch gefährlicherer Feind sich hinter sie verstecken könne, als der frühere. Diese neue Philosophie war die Hegelsche, von der schon viel geredet worden und von der auch wir in nächster Stunde zu reden haben.

Achtzehnte Vorlesung.

Die Hegelsche Philosophie. Rechte und linke Seite derselben. Strauß. (Feuerbach und Bruno Bauer.) Anderweitige philosophische Richtungen. Die Philosophie des persönlichen Gottes. Die moderne Wissenschaft überhaupt und die heutige Theologie. Das praktische Christenthum unsrer Tage. Der moderne Pietismus. Die Macht des Glaubens und der Liebe. Pfarrer Oberlin.

Mit der Hegelschen Philosophie betreten wir das letzte Stadium der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus nach seiner wissenschaftlichen Seite; wir fassen damit Fuß in der Gegenwart, und treten auf die unsichere Grenze zwischen dem, was noch in den geschichtlichen Vortrag gehört, und dem, was bereits darüber hinausliegt. Hegel selbst ist nicht mehr unter den Lebenden, und so könnte man auch sein System als etwas Abgeschlossenes, der Geschichte schon Verfallenes betrachten, wenn nicht eben die Wirkungen der Hegelschen Philosophie erst nach seinem Tode, und zwar nach verschiednen Richtungen hin, zum Vorschein gekommen wären: so daß es bei der ohnehin schwierigen Materie doppelt schwer ist, zu sagen, was Hegel selbst gewollt und erstrebt hat, in Beziehung auf Religiöses und Kirchliches. Haben wir schon bei den früheren Philosophen, bei Kant, Fichte, Schelling, darauf verzichten müssen, eine befriedigende Einsicht in den Zusammenhang ihres Systems zu erhalten, so werden wir hier unsre Wünsche noch bescheidner zu fassen haben, schon darum, weil nur eine vollständige Erkenntniß der frühern Systeme, die uns ja eben fehlt, uns das Verstehen des Hegelschen Systems möglich machen würde. Ueberdieß ist keine der frühern Philosophien so rein und ausschließlich spe=

culativ, wie diese; keine bietet weniger populäre Haltpunkte dar, als sie, keine läßt sich weniger, ohne ihr eignes Wesen zu zerstören, in andre Worte und Begriffe umsetzen, weil eben Hegel selbst nur mit diesem Worte auch diesen Begriff verbindet, und uns also zumuthet, uns in eine ganz neue Sprache hineinzustudiren. Ein Hegelsches Lexicon, eine Hegelsche Grammatik ist aber nicht so bald hergestellt. Wir werden uns daher, was das System als System betrifft, nothdürftig genug zu behelfen haben und nur das hervorheben können, was in der genauesten Verbindung steht mit der religiösen und christlichen Lebensansicht. Und hier mögen folgende Hauptpunkte genügen.

Wenn Schleiermacher, in Uebereinstimmung mit Jacobi, das Wesen der Religion zunächst in's Gefühl setzte und das Wissen erst als ein Zweites, als ein Hinzugekommenes faßte, so dringt dagegen Hegel vor allem auf die Erkenntniß. Das Gefühl ist ihm nur eine untergeordnete Form der Religion, ja die schlechteste aller Formen, weil sie nur subjectiv, d. h. an das Individuum, an die einzelne Persönlichkeit gebunden ist. Vollends das Gefühl der Abhängigkeit, in das gerade Schleiermacher die Religion setzt, ist in seinen Augen um nichts besser, als jenes instinctartige Abhängigkeitsgefühl, das den Hund an seinen Herrn kettet. Aber auch auf dem Boden der Erkenntniß unterscheidet Hegel wieder die religiöse Vorstellung, wie sie aus dem Gefühle auftaucht, von der Idee oder dem Begriff. Das niedrigstehende Volk mag mit religiösen Vorstellungen (von Himmel, Hölle u. s. w.) sich begnügen, aber nicht der wahrhaft Denkende. Dieser entdeckt vielmehr in den Vorstellungen einen Widerspruch zwischen dem, was die Vorstellung ausdrücken soll, und dem, was sie wirklich ausdrückt; dieser Widerspruch muß gelöst, er muß, wie Hegel sagt, aufgehoben, d. h. in ein Höheres, über dem Widerspruch Stehendes verwandelt werden. Der Stufengang der religiösen Erkenntniß beim Einzelnen und bei ganzen Völkern ist der, daß der Mensch den ihm gebotenen religiösen Stoff als ein Aeußres, ihm fremdartig Gegenüberstehendes hinnimmt, ohne noch innerlich davon durchdrungen zu sein. Die nächste Forderung ist also, daß er in den Stoff eingehe, ihn sich aneigne, ihn lebendig durchdringe, wobei aber leicht geschieht, daß er die Natur des Gegebnen seiner Willkühr aufopfert, und die Dinge zu dem macht, was sie ihm sein sollen, statt sie zu nehmen,

wie sie sind. Die ältere Zeit hatte in Beziehung auf das Religiöse den erstern Weg eingeschlagen; die positive Orthodoxie nahm den ihr überlieferten Stoff, wie er geboten wurde, als eine spröde, zähe Masse; die Vernunft ordnete ihr Meinen und Belieben dem unter, was die Kirche bestimmte, die neuere Zeit dagegen zeichnete sich durch das Bestreben aus, das Dargebotene sich innerlich anzueignen und sich zurechtzulegen. So entstand dort objective Erstarrung, hier subjective Willkühr. Ueber beide Standpunkte nun will die neuere Philosophie den denkenden Geist hinausheben, indem sie den gebotenen Stoff weder in seiner Starrheit und Entgegenstellung gegen uns verharren läßt, noch zugiebt, daß er wider alles Recht zu uns, den Denkenden, sich hinüberziehen lasse. Die Feindschaft zwischen dem „Ding an sich", das schon lange wie ein Gespenst die Philosophen geneckt hatte, und dem denkenden Ich soll vielmehr dadurch aufgehoben werden, daß nicht sowohl der Einzelne sich denkend, rathend und meinend den Dingen gegenüberstellt und sich von ihnen eine ungefähre Vorstellung macht nach größerm oder geringerm Belieben, sondern daß er mit Selbstverläugnung (gleichwohl mit Freiheit) in sie eingeht, den in ihnen waltenden Geist auf sich wirken läßt, und so des Begriffes, der den Dingen inwohnt und die Dinge bewegt, sich mit Bewußtsein bemächtigt. Das ist es, was Hegel die Immanenz, die Selbstbewegung des Begriffes, den absoluten Proceß oder den Chemismus des Gedankens nennt, im Gegensatz gegen den frühern Mechanismus. So weit können wir nur einen heilsamen Fortschritt der Erkenntniß in dem Hegelschen Denkprincipe erkennen. Was Schelling von der Natur und unserm Verhältniß zu ihr behauptet hatte, daß wir ihr ihre Geheimnisse ablauschen, uns gleichsam in ihre stillen Träume, in ihre Phantasien, in ihre Gedanken einleben müssen, wenn wir es zu einer lebendigen Naturanschauung bringen wollen: das forderte nun Hegel und zwar mit weniger Poesie, aber mit um so schärferer Dialektik des Gedankens auch von den Dingen, die dem Reich der Geschichte und der Sittlichkeit angehören, von dem Rechte, von den Werken der Kunst, von der Religion. Dem falschen, blos empirischen Realismus eines äußerlichen Verfahrens wollte er ebensowohl zu einer idealen Ansicht der Dinge verhelfen, als er umgekehrt wieder den einseitigen Idealismus zur Realität zurückführen wollte; das Körperliche, Massenhafte

sollte vergeistigt, das Luftige aber und Gespenstische eines von seinem Leibe getrennten Geistes sollte wieder verkörpert werden, sollte nicht nur ein Gedachtes, sondern ein Wesenhaftes, ein Wirkliches sein. Auf die Zeit der Verneinung sollte jetzt wieder eine Zeit der Bejahung, auf die Zeit des Schwankens, des Meinens, Rathens eine Zeit des Wissens folgen, und zwar des freien, lebendigen, sicheren Wissens. Der Geist sollte sich selbst in seiner innersten Wurzel ergreifen und erfassen, und nicht länger als ein träumender unter den Träumenden umherwandeln. Und wer hätte nicht gern zu den Wachenden gehört, nachdem man lange sich von einem Traum zum andern hatte führen lassen? —

Im strengen Gegensatze gegen Kant, der der menschlichen Vernunft das Recht abgesprochen, über göttliche Dinge zu philosophiren, forderte Hegel dieses Recht, nach Gott zu forschen, wieder zurück. Aber nicht in der alten Weise; nicht so, als ob der endliche, befangene Geist des Einzelnen den Unendlichen zu begreifen vermöchte von sich aus auf dem Wege der selbsterklügelten Beweise u. s. w. Vielmehr umgekehrt, Gott selbst begreift sich im Menschen, kommt in ihm zum Bewußtsein; denn wie Gott (nach der Bibel) einmal Mensch geworden in Christo, so wird er (nach Hegel) noch immer Mensch in uns. Vernunft und Offenbarung widersprechen sich auch nach Hegel nicht, nur daß diese das als allgemeine Wahrheit für den Begriff hinstellt, was jene mehr im Bilde der Vorstellung zuführt. Besteht nach Hegel das Wesen der ächten Philosophie darin, daß sie nicht blos das Menschliche erkennt, sondern daß sie Gott erkennt, wie er ist, so ist das ein Vorrecht, das sie (nur in andrer Weise) mit der christlichen Offenbarung gemein hat; denn auch das Wesen der christlichen Offenbarung kann nicht darin bestehn, daß sie uns mit einigen moralischen Gemeinplätzen abfertigt, sondern daß sie die Tiefen der Gottheit uns aufschließt. Was wäre, so fragt Hegel auch mit Lessing, eine Offenbarung, die nichts offenbart? Das Wesentliche aber der Offenbarung findet Hegel darin, daß sie uns Gott als den Dreieinigen aufschließt, als welchen ihn auch die Philosophie erkennt; denn denselben Proceß des Auseinandergehens des ursprünglich Geeinten und der Widereinigung des Getrennten, den er in dem menschlichen Denkproceß nachweist, findet er auch in der Gottheit wieder. So heißt ihm Gott in seiner abstracten, unterschiedslosen Allgemeinheit der Vater; inso=

fern er aber als der Gewußte von dem Wissenden sich unterscheidet, mit dem er gleichwohl Eins ist, heißt er der Sohn, während der Geist es ist, der die Zweiheit von Vater und Sohn im Wesen Gottes zur Einheit des Bewußtseins vermittelt. — Hier mag nun von einem schlichten Christenmenschen billig gefragt werden, ob diese Tiefen, in welche die Hegelsche Speculation hinabzusteigen nöthigt, eben dieselben Tiefen seien, in welche die christliche Heilslehre die Heilsbegierigen hineinführt. Und nach einigem Nachdenken, wenn er sich nicht durch Formeln bestechen läßt, wird er bald inne werden, daß die Erkenntniß, zu welcher die heilige Schrift uns hinführt, nicht eine Erkenntniß ist, rein um des Wissens und des Erkennens willen, sondern daß sie uns nur dienen muß zu weiterer Begründung unsers Heils, und daß somit auch die ganze Lehre von Vater, Sohn und Geist für uns nur Bedeutung hat, insofern wir den Vater als Kinder lieben, durch den Sohn uns erlösen, durch den Geist uns strafen und heiligen lassen; denn „wenn ich alle Geheimnisse wüßte," sagt der Apostel, „und hätte die Liebe nicht (d. h. die praktische Religiosität des Gemüthes, die fromme, gottbegeisterte Stimmung und Lebensrichtung), so wäre ich nichts." Diese praktische Bedeutung der religiösen Erkenntniß, ihr letztes Abzielen auf unser Heil, ihr pädagogisches Moment (wenn ich so sagen soll), das der Pietismus allerdings häufig zu trübe und der Rationalismus bisweilen zu flach gefaßt, das dagegen Schleiermacher in seiner allseitigen Fruchtbarkeit in's Licht gestellt hat, wurde von der speculativen Richtung, die Hegel verfolgte, nur allzuleicht bei Seite geschoben. Wir lassen dieser speculativen Richtung ihr volles Recht an ihrem Orte; aber sie darf nicht die Religion verdrängen oder sich als die edlere Form über sie erheben wollen. Schleiermacher war nicht der Letzte unter den Dialektikern, und wo es nur immer auf speculative Philosophie ankam, konnte er, der Plato des 19. Jahrhunderts, ein Wort mitreden; aber er war einsichtig und demüthig genug, das Wissen an seinen Ort zu stellen und das religiöse Leben, das zunächst nicht ein Wissen, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls, ja, ich möchte noch lieber sagen, der Gesinnung ist, auf seinem eignen Boden sich entwickeln zu lassen; keineswegs im Widerspruch mit dem Wissen, aber doch in seinem bewußten und bestimmten Unterschiede von ihm. Und darin gehen denn eben Hegel und Schleiermacher

auf's Bestimmteste aus einander, daß, während jener Religion und Theologie aufgehen läßt in Philosophie, dieser die Kreise aus einander hält und dem Leben des frommen Gefühls und der frommen Gemeinschaft, mit einem Worte dem Glaubensleben, auch unabhängig von dem Entwicklungsgange der philosophischen Systeme, sein fröhliches, frisches Gedeihen läßt auf seiner eigenen Wurzel, ohne es darum abzuschließen gegen die Einflüsse der Speculation. Und so bleibt es denn bis auf den heutigen Tag noch sehr die Frage, ob denen, die da meinen, der Standpunkt des Gläubigen reiche nicht hinan an den Standpunkt des Philosophen, nicht eben so gut könne geantwortet werden, daß ihr Denken nicht hinanreiche an den Standpunkt des ächten Glaubens. So wenig aber der Ton sich riechen, die Farbe sich schmecken läßt, so wenig lassen die Gebiete sich vermischen auf dem Boden des Geistes. Dazu kommt noch ein weiterer, sehr bedeutender Unterschied zwischen Hegel und Schleiermacher. Eben weil Schleiermacher die Religion nicht abhängig macht vom philosophischen Denken, sondern als ein vom Frommen selbst Erlebtes sie faßt, so hat die bestimmte geschichtliche Erscheinung des Erlösers in der Welt, der historische Christus, und die von ihm ausgegangene Gemeindestiftung in dem Zusammenhange der Schleiermacherschen Theologie eine weit größere Bedeutung, als bei Hegel, bei dem es nicht selten unsicher ist, wie weit seine Aussprüche über den Gottmenschen dem wirklich erschienenen gelten oder nur dem idealen und speculativen Christus, zu dem sich der historische etwa verhält, wie ein vorzügliches Exemplar zur Gattung, die es darstellt. Darauf werden wir bei Strauß zurückkommen. Fragen wir nun einstweilen, welchen Einfluß Hegel zunächst auf seine Zeit übte, so sehen wir ihn zu der damals herrschenden Vernunfttheologie (Rationalismus) eine entschiedne gegnerische Stellung einnehmen; das, was jene Vernunft nannten, bekämpfte er als eine arge Befangenheit in Vorurtheilen, als flaches Gewäsche, als todten Formalismus. Der flachen, räsonnirenden Verstandesaufklärung gegenüber, die sich lange genug breit gemacht hatte, redete er vielmehr der tiefsinnigen Orthodoxie das Wort, und selbst die verachteten Scholastiker brachte er wieder zu Ehren. Er läugnete, daß die Rationalisten eine Theologie hätten, da ihnen Gott ein unbekanntes Etwas sei, von dem sie nichts zu sagen wüßten.

Die genaue grammatisch-historische Erklärung der Bibel, um die sich viele Männer aus der rationalistischen Schule verdient machten, erschien ihm als etwas Geistloses, dem Buchstaben Verfallenes, worin ihm freilich auch die Schüler nur zu gern beistimmten, die lieber einige philosophische Banalsprüche sich aneigneten, als hebräische Grammatik und dergl. mit allem Ernst zu treiben. Aber auch dem politischen Liberalismus, wie er damals unter der akademischen Jugend schäumte und gährte, trat Hegel mit Entschiedenheit entgegen. Im strengsten Gegensatz gegen die idealischen Weltverbesserer, welche unzufrieden mit der Gegenwart von neuen Verfassungen und Staatsformen träumten, stellte er den nachmals oft übel angewandten, weil mißverstandnen Satz auf, daß eben das, was wirklich ist, auch das Rechte und das Vernünftige sei. Liegt nämlich die Vernunft nicht sowohl in uns, als in den Dingen selbst, gleich dem verborgnen Schatz im Acker, so kommt alles darauf an, daß man diesen Schatz hebe, an dem die Menge vorübergeht; es kommt darauf an, daß man das was ist, auch wirklich begreife, daß man es nicht willkührlich, von abstracten Idealen ausgehend, als ein Anderes, als ein Starres, Feindseliges sich gegenüberstelle, sondern vielmehr mit dem Geist in dasselbe eingehe und es von innen aus seinem eignen Geiste heraus verstehen lerne. Das war allerdings ein gutes Correctiv gegen den jugendlichen absprechenden Hochmuth. Ein großes Gesetz für die Betrachtung der Geschichte wurde dadurch gewonnen. Wie ganz anders erschien jetzt z. B. das Mittelalter und alles was sich von da an gebildet hatte! Während sich früher Jeder schulmeisternd über die Geschichte gestellt, lernte er jetzt sich ihr unterordnen, und erhielt Achtung vor dem geschichtlich Gewordenen und Bestehenden. Und so schien diese Philosophie bei ihrem ersten Auftreten allen denen willkommen, denen vor den politischen Schwärmereien einer aufgeregten Jugend bange ward. Die historische Schule schien auch auf dem Boden des Rechts, der Kunst und der Politik an Hegel eine eben so sichere Stütze zu erhalten, als die kirchliche Orthodoxie. Und doch — wie bald kam es anders! Kaum hatte Hegel die Augen geschlossen, als in genauer Verbindung mit dem, was die Julirevolution in Frankreich (1830) gebracht, grade die Jünger dieser Philosophie es waren, die unter dem Namen des jungen Deutschlands eine Lehre predigten, vor der

die Männer der Ordnung mit weit mehr Recht sich entsetzen mußten, als vor den politischen Jugendträumen der alten sogenannten Deutschthümler. Mit derselben dialektischen Gewandtheit, mit der der Meister aufzubauen schien, rissen diese nieder. Und dieß thaten sie (scheinbar wenigstens), ohne dem System untreu zu werden: denn war das Revolutioniren einmal an der Tagesordnung, mithin ein in die Wirklichkeit Getretenes, so konnte es nun auch als ein Berechtigtes erscheinen von dem Satze aus, daß das Wirkliche das Rechte ist. Hatte sich der politische Gesichtskreis geändert, so änderten sich auch die zeitgemäßen Theorien. Frankreich, das den Ton angegeben, erschien jetzt als der Musterstaat, und der Held der frühern Nation, für den schon Hegel nicht geringe Sympathien gezeigt, Napoleon, wurde der Held des jungen Deutschlands. Man lachte der alten Wartburggeschichten, der deutschen Röcke u. s. w. und erhob das Weltbürgerthum, wie es im neuen Frankenthum sich reflectirte, zum politischen Dogma. Wäre dieß nur im Politischen geschehen, so ginge dieß uns weiter nichts an; aber auf dem theologischen Gebiete erlebten wir dasselbe. Hegel hatte dem Positiven in der Theologie wieder zur Herrschaft verholfen; an seiner Lehre schien die Orthodoxie ein neue und feste, weil eine streng wissenschaftliche Stütze zu erhalten, wenn gleich schon damals für die, welche sich nicht durch Formeln täuschen ließen, es am Tage lag, daß es mit Hegels Orthodoxie nicht so ernstlich oder wenigstens nicht so gemeint sei, wie die eigentlichen Verehrer des Alten es wünschten. Die Hegelsche Dreieinigkeit war weder die des Athanasius und der symbolischen Bücher, noch die der Bibel und der Bibelfrommen, und den Verdacht des Pantheismus konnte Hegel ebensowenig, ja wohl noch weniger von sich abweisen, als Schleiermacher, dessen speculative Ansicht in der gläubigen ihre Ergänzung fand. Das Unbestimmte, Zweideutige, Orakelmäßige, das bei allem Aufwand von logischer Schärfe und aller gerühmten Strenge der Methode in Hegels Vortrag zurückblieb, konnte es allein möglich machen, daß bald nach seinem Tode die Schüler sich stritten über des Meisters Worte, und daß sie in zwei Seiten aus einander gingen, die man, mit etwas schiefer Beziehung auf die politischen Parteien in den Kammern, die rechte und linke Seite genannt hat. Die rechte Seite, durch ehrenwerthe, gelehrte und geistreiche Männer vertreten, auch durch solche, die von Schleiermacher her die erste

Anregung erhalten hatten, ging darauf aus, zu zeigen, wie es Hegel allerdings Ernst gewesen mit dem Christenthum, und wie in der That nur in der Verfolgung dieses Weges die ächte Vermittlung zwischen Rationalismus und Supranaturalismus gefunden werden könne. Den Vorwurf, daß die neue Speculation die Kirchenlehre umdeute, lehnte sie mit der Erwiderung ab, daß sie dieselbe vertiefe und belebe, während sie früher von den Einen verknöchert, von den Andern verflacht worden sei; der Pantheismus (so lehrten diese weiter) sei nur denen ein Schreckbild, die sich in einen der Welt inwohnenden Gott nicht zu finden wüßten und zu ihren selbstischen und persönlichen Zwecken auch eines persönlichen Gottes bedürften. Die linke Seite fand bekanntlich ihren entschiedensten und gewandtesten Sprecher in Strauß, der es in seinem „Leben Jesu" frei heraussagte: was die Kirche und die gläubige Welt bisher als Geschichte genommen, sei keine Geschichte, sondern Mythus. Das Wort Mythus war nichts Neues. Es stammte auch nicht zunächst aus der Hegelschen Schule. Schon längst hatten sich Theologen der vermittelnden Richtung mit dem Gedanken vertraut gemacht, daß nicht jede Erzählung der Bibel als wirkliche Geschichte zu fassen, noch weniger in's Natürliche umzudeuten sei, wie die Rationalisten es versucht hatten; sondern daß Vorgänge des höhern geistigen Lebens, wie sie zu allen Zeiten auf dem Gebiete des Glaubens sich wiederholen, in Form von Geschichten uns entgegenträten, deren ewigen Gehalt wir von der sie umhüllenden Form loszutrennen hätten. Schon der alte Origenes hatte mit seiner allegorischen Erklärung dahin gezielt, die Mystiker hatten Aehnliches versucht; mit klarerm Bewußtsein ging die neue Theologie auf Scheidung des Historischen und des im geschichtlichen Gewande verhüllten Symbolischen. Von diesem neuen (modernen) Bewußtsein aus hatte de Wette einen großen Teil der alttestamentlichen Geschichten in das Gebiet des Mythischen verwiesen, und auch Schleiermacher hatte keinen Anstand genommen, die Erzählungen aus dem Leben Jesu, welche die früheste Kindheitsgeschichte und seinen letzten Hingang zum Vater betreffen (die Himmelfahrt), als den poetischen Ausdruck der Wahrheit zu fassen, daß Anfang und Ende dieses wunderreichen Lebens ebensowenig als dieses Leben selbst nach den gewöhnlichen Erfahrungsgesetzen zu bemessen seien. Dadurch glaubte man gerade solche Geschichten den

Händen der Ungläubigen zu entwinden, indem man sie in ein Gebiet hinüberflüchtete, das dem prosaischen Alltagsverstande verschlossen blieb. Aber was hier nur mit Maß und Ziel geschah, das führte Strauß maßlos durch, indem er nicht nur die Hülle von mythischen Bestandtheilen durchwoben sich dachte, sondern den Kern des Lebens Jesu selbst als Erzeugniß faßte einer frommdichtenden Phantasie, wie solche das Eigenthum der ersten Christengemeinde gewesen. Nicht an der Oberfläche des evangelischen Sagenkreises ließ er die Wellen des dichtenden Genius ihr Spiel treiben, sondern aus der Tiefe des Ganzen heraus beschwor der neue Erklärer einen bisher unbekannten Riesengeist herauf, dem es durch fromme Dichtung soll gelungen sein, eine Welt aus ihren Angeln zu heben und eine Religion wie die christliche in's Dasein zu rufen. Strauß kehrte das bisherige Verhältniß mit einem Mal um. Christus hatte nicht die Gemeinde gestiftet, sondern die Gemeinde hatte sich ihren Christus erdacht, ihn sich zusammenbuchstabirt aus alttestamentlichen Weissagungen, und aus den darauf gegründeten Hoffnungen und Erwartungen der Zeit. Eine reiche Lage von Wundererzählungen hatte sich um den sehr dünnen Kern herumgebildet, so daß überhaupt noch etwas rein Historisches herauszufinden nach dieser Voraussetzung*) schwer sein möchte. Abgesehen von allem Gewagten und Willführlichen, womit Strauß diese Ansicht im Einzelnen zu begründen suchte, blieb dem weiter Denkenden, der sich von dem blendenden Scheine der Beweisführung nicht einnehmen ließ, immer dieß das Merkwürdigste, wie eine solche Christengemeinde dazu kommen konnte, in ein solches Ideal sich hineinzuleben und hineinzudichten, wenn sie nicht eben die Erinnerung an ein wirklich Erlebtes, wirklich Geschautes vor allen Dingen mitbrachte. Es fehlte der persönliche Halt hier in der Geschichte, wie er den pantheistischen Systemen fehlt in der Welt überall. Immerhin aber würde Strauß ein gewaltiges Zeugniß für die Macht der religiösen Idee abgelegt haben, wenn es dieser Idee allein gelungen wäre, wirklich einen Christus zu erdenken! Es müßte Einem dabei das Wort Herders einfallen: „Haben die Fischer von Galiläa eine solche Geschichte erfunden, Heil ihnen,

*) Strauß rühmte sich bekanntlich der Voraussetzungslosigkeit, während er die Voraussetzungen, von denen er ausging und die ihm Andere nachwiesen, übersah.

daß sie sie erfunden," oder an das Wort von Claudius, daß man sich wohl auch für die Idee könnte todtschlagen lassen. Und Strauß selbst machte das geltend, daß bei seiner Fassung zwar der geschichtliche Christus verloren gehe, daß aber doch sein idealer gottmenschlicher Christus mehr zur religiösen Erhebung beitrage, als der zwar geschichtliche, allein nur menschliche, von aller Identität entblößte Jesus der Rationalisten. Wie wenig Halt indessen ein in die Luft gebautes idealisches Christenthum hatte, wenn ihm einmal der geschichtliche Boden unter den Füßen weggezogen war, das zeigte sich nur zu bald, und es vergingen nur wenige Jahre seit der Erscheinung des Lebens Jesu von Strauß, als auch der gesammte Inhalt der christlichen Lehre, auf den Strauß die Leser im Anhange vertröstet hatte, eben so unbarmherzig vor ihren Augen zerrupft und zerzaust wurde, als das äußere Leben des Herrn selbst; so daß die, welche gehofft hatten, Strauß werde dogmatisch aufbauen, was er historisch zerstört, sich nach dem Erscheinen seiner Glaubenslehre (1840) bitter getäuscht fanden. Nun wurde es ausgesprochen, daß die moderne Wissenschaft und der Glaube der Christen nimmer mit einander auskämen, und daß eine Versöhnung unmöglich sei. Und in dieses stimmten mit Strauß bald noch Andere ein. Ja, wer sollte es glauben? es fanden sich solche, die noch über Strauß hinausgingen, die das, was er noch als fromme Dichtung, ja als ein Gesammtwerk religiöser Begeisterung gefaßt hatte, als beabsichtigte Erfindung des Einzelnen hinstellten (wie Bruno Bauer), und die nicht nur den Inhalt aller positiven (geoffenbarten) Religion als einen irrthümlichen, sondern (mit Feuerbach) die Religion des Menschen überhaupt als eine Selbsttäuschung, als ein unwürdiges Spiel darzustellen suchten, das der Mensch mit sich treibe, indem er das als Gott verehre, was der Spiegel seines Innern ihm vorgaukle. Was Anderes konnte aus diesen Voraussetzungen folgen, als der so Vielen willkommene Schluß*), daß die den Menschen

---

*) Wie weit diese auf's Extrem getriebene Verläugnung der Religion mit der Rehabilitation des Fleisches und den communistischen Tendenzen in Verbindung stehe, ist hier nicht zu untersuchen. Wir glauben es gern, daß die Vertreter dieser Richtung in der Wissenschaft mit den Stimmführern der letztern für ihre Person nichts gemein haben wollen; aber daß der religiöse Nihilismus jenen heillosen Bestrebungen zu Gute komme, und daß die sittliche und sociale Haltlosigkeit eine Folge der religiösen sei, wird niemand in Abrede stellen,

genirende trübselige Religion aufhören und einer heitern Philosophie Platz machen müsse. Tritt nun zu dieser Philosophie auch noch eine ihr entsprechende junge Dichterschule, die die Kreuze aus der Erde zu reißen befiehlt und, nicht etwa nur die alten Götter Griechenlands (im Sinne Schillers), sondern das krasse Heidenthum wieder heraufzubeschwören verspricht, so ist damit nun freilich die Geschichte des Protestantismus zu Ende; vorausgesetzt nämlich, daß der Rand eines bodenlosen Abgrundes wirklich das Ziel ist, wonach der Protestantismus zu streben hat.

Es wäre nun in der That ein trauriges Gefühl für mich, hier, nachdem ich Sie durch so viele Krümmungen und Windungen der Straße, theils durch trockne Wüsten und Steppen, aber auch wieder durch manchen schönen Anbau, durch manchen üppigen Waldwuchs hindurchgeführt habe, den Stab des Führers niederlegen zu müssen und zu sagen: wir sind am Ende. Aber, Gott Lob! wir sind es noch nicht. Wir haben einstweilen nur die eine Seite bis an den Rand verfolgt, bis dahin, wo die endlose Verneinung in die Vernichtung sich auflöst; aber damit haben wir die traurige Pflicht erfüllt, zu zeigen, wohin eine vom Herzen Gottes losgerissene, blos von dem Mechanismus ihrer Dialektik getriebene*) Philosophie führen muß. Es ist etwas ganz Eignes mit der Hegelschen Lehre. Niemand hat mehr als Hegel selbst gegen eine Denkweise sich erklärt, die, ohne die Dinge anzuschauen wie sie sind, blos von gewissen Voraussetzungen aus philosophirt; er hat diese Denkweise sehr gut als die abstracte bezeichnet und ihr das Concrete entgegengesetzt. Mit Recht hat er gefordert, daß der Gedanke sich der Welt und ihrer Erscheinungen in ihrer tiefsten Wurzel bemächtigen, daß er den Dingen auf den Grund gehn, das Leben auf frischer That erfassen soll. Damit hat er dem menschlichen Geist eine große Aufgabe gestellt und den Philosophen eine Menge Irrgänge erspart. Und eben darum wollen wir auch dieses Verdienst der Hegelschen Philosophie, den Geist von den idealistischen Träumen zur Wirklichkeit zurückgerufen zu haben, in seiner ganzen Größe und

---

und die Zukunft wird erst noch das Weitere lehren. — Sie hat es gelehrt, können wir wohl nach fünf Jahren (bei dieser neuen Auflage) hinzusetzen.

*) Denn daß der gerühmte Chemismus des Gedankens selbst wieder in Mechanismus „umgeschlagen“ sei, um mich eines beliebten Hegelschen Wortes zu bedienen, liegt auf der Hand.

Wichtigkeit anerkennen. Aber um so auffallender m
daß grade die Masse der Hegelianer (Hegelingen wurden
genannt) in den Fehler verfallen ist, den ihr Meister vermei
denn nicht leicht nimmt sich eine Philosophie abstracter und w
cher aus, als im Munde der unendlich aufgeblasenen Nachbeter ...s
Systems; keine hat sich mehr als sie, die immer von Geist redet, in einen geistlosen Mechanismus festgebannt und festgerannt, keine verläugnet mehr das Leben, wie es ist, und macht mehr aus den Dingen, was sie eben daraus machen will, als diese Philosophie in diesen Händen; keine weiß täuschender mit Worten zu spielen, keine verwischt mehr den Duft und Glanz der Wirklichkeit, keine verflüchtigt mehr das persönliche, das thatsächliche, das individuelle Leben, das sie nur als vorübergehenden Schatten, als verfließende Welle, als das „verschwindende Moment" an den Dingen faßt, während es doch grade die Wurzel und das Wesen der Dinge selbst ist: daher denn auch vor ihr die menschliche Persönlichkeit in der Geschichte verschwindet, wie die Persönlichkeit Gottes im großen All. — Wir wollen damit nicht ein Urtheil über Hegels Philosophie, wie sie im Sinne des Gründers selbst lag, gefällt haben; wir reden (ich wiederhole es) von denen, die ihre wirklichen oder vermeinten Resultate unglücklich genug auf eine destructive Theologie angewandt haben. Mag daher immerhin der Hegelianismus als ein Riesenschwert gedacht werden, das in der Hand eines Helden wohl manche Wunden zu schlagen, aber auch manchen ritterlichen Kampf mit Ehren zu bestehen vermag: in der Hand der Kinder unsrer Zeit ist es eben ein Schwert in Kindeshand, womit noch schweres Unglück wird angerichtet werden. Ob es den ehrenwerthen Männern der sogenannten rechten Seite gelingen wird, der linken das Schwert zu entwinden und es dann so zu führen, daß sie damit ihrem Meister und sich den Siegeskranz erficht, lassen wir dahingestellt. Auch was Schelling Neues an die Stelle jenes Alten setzen wird, das Hegel einst den Weg bahnte, ist uns noch nicht klar genug, und wir enthalten uns daher des Urtheils. Uns tröstet einstweilen blos das, daß eben das Schicksal der Religion, der Kirche, der Theologie, ja das Schicksal des Christenthums und des Protestantismus nicht abhängt von dem Gange dieser oder jener Schulphilosophie, nicht von dem Siege des einen oder des andern Systems, sondern daß da noch ganz

andre Lebenskräfte mit im Spiel sind, von denen sich unsre Philosophie, auch die neueste, nichts träumen läßt; Kräfte, die Gott selbst in die religiöse Natur des Menschen gelegt, die er durch den Geist Christi geweckt und hervorgerufen, die er in seiner Kirche erhalten, die er in außerordentlichen Zeiten, wie in der Reformation, wieder erneut und verstärkt hat. Diese Lebenskräfte mag die Philosophie zu begreifen suchen, wenn anders eine Kraft sich vollkommen begreifen läßt; erfinden, geben, verschaffen kann sie sie nicht. Sie ist nur immer hinter dem Leben her, wie das Netz des Knaben hinter dem Schmetterlinge, und oft genug hat sie, wie jener, den zarten Farbenschmelz auf den Flügeln verwischt durch täppisches Anfassen. — Lassen Sie uns daher jetzt dem Leben nachgehen, und fragen, wie dieses sich in den letzten Jahrzehnten auf dem Gebiete des Protestantismus entfaltet hat. Und da werden wir denn die Entdeckung machen, daß es mit dem Protestantismus noch nicht so schlecht steht, als ein Blick auf die Resultate der neuesten Philosophie und Kritik uns gezeigt hat. Bleiben wir, ehe wir uns dem praktischen Leben zuwenden, noch einen Augenblick auf dem wissenschaftlichen, ja auf dem philosophischen Gebiete selbst stehn, so müssen wir doch sagen, wenn wir nicht nur die Einen, sondern auch die Andern hören: es ist noch Glaube da und zwar ein energischer Glaube, dem es auch mit dem Wissen Ernst ist. Immer noch hat sich neben der Hegelschen Philosophie eine solche erhalten, die wir eine Philosophie des persönlichen Gottes nennen können und der es an Anhängern nicht fehlen wird, sei es nun, daß sie in die große geschichtliche Entwicklung sich einreiht und Hegel über sich selbst hinausführt (vom Pantheismus zum Theismus), sei es, daß sie, abgewendet von Hegel, ihren eignen Gang einschlägt. So viel ist gewiß, daß die speculative Richtung der neuern Zeit bei allen Ausartungen das Gute an sich hat, daß sie den Geist in die Tiefen hinabzusteigen nöthigt. Ein oberflächliches Räsonnement, wie es noch vor dreißig, vierzig Jahren unter dem Namen „Philosophie" möglich war, ist jetzt unmöglich geworden. Man dringt doch immer mehr ein in das Wesen der Dinge. Das subjective Meinen und Belieben, das sich Gehenlassen in wunderlichen Einfällen von einem befangenen Standpunkte aus, kann gegen die Vielseitigkeit der Betrachtung, an die unsre Zeit gewöhnt ist, nicht mehr aufkommen; die strifte und unge-

lenke Manier der frühern Polemik hat einer gewandten Dialektik Platz gemacht, die, statt auf ihrem Satz mit Eigensinn zu beharren, in die Meinung des Gegners eingeht, und statt sie von außen niederzuschlagen, vielmehr von innenher sie aufzulösen sucht, nachdem sie sie vollkommen durchschaut und durchdrungen hat. Wenn nun auch die Verwüstungen, welche die sogenannte linke Seite der speculativen Schule auf dem kirchlichen, politischen und sittlichen Leben anrichtet, noch größer und tiefergehend sind, als es die negativen Wirkungen des aufräumenden Rationalismus je gewesen, so darf doch das Platte und Schale einer Denkweise, die zu einer Zeit ausschließlich die vernünftige heißen wollte, nicht mehr sich aufthun. Selbst die, welche mit Dreistigkeit behaupten, Religion und Christenthum hätten sich überlebt und seien von der modernen Zeitbildung überwunden, reden billiger und vernünftiger von den frühern religiösen Zuständen, als die damaligen Aufklärer. Sie geben doch wenigstens zu, daß das, was sie für unsre Zeit ungenügend halten, einer andern Zeit viel und alles gewesen, ja daß es dort seine volle geschichtliche Berechtigung gehabt habe. Sie reden mit Anerkennung von den Leistungen der alten Theologen, vom Mittelalter, von Luther und seiner Zeit, vom Mysticismus und Pietismus, wenn sie diesen Erscheinungen auch das Recht auf ewige Dauer absprechen. So werden heut zu Tage Natur und Kunst, Geschichte und Staatsleben aus einem offenbar geistigern Gesichtspunkt betrachtet, mit lebendigern Augen angeschaut, als früher. Jeder z. B., der jetzt noch mit kleinlich-pedantischer Berechnung nachweisen wollte, warum die Natur grade diese oder jene Geschöpfe in einer bestimmten Anzahl hervorbringen müsse, warum aus diesen oder jenen kleinen zufälligen Ursachen das Größte geschehen sei, oder mit Campe in der Kunst nur eine **brotlose** Kunst, in der Poesie nur einen Luxus der Sprache sehen wollte, würde sich vor den Frommen wie vor den Unfrommen gleich lächerlich machen. Die Sprache an sich schon hat unendlich gewonnen, und mit ihr hat die Fülle der Gedanken und ihre Beweglichkeit zugenommen. Freilich muß sie auch manche Schwäche decken und manches vergolden helfen, was die Prüfung nicht aushält; und wie schon Schiller sagte, daß die Sprache für uns dichte, so könnte man jetzt sagen, daß sie für uns philosophire. Und doch wieder will man sich nicht nachsagen lassen, daß man von Dingen rede, die man

nicht ergründet habe, daß man über dem Einen das Andere nicht sehe, und wenn auch gleichwohl viel Oberflächliches und Gewagtes mit unterläuft, so will man doch wenigstens den Schein der Gründlichkeit retten, während man früher noch, z. B. zu den Zeiten eines Bahrdt und Basedow, die Ignoranz zur Schau trug und einer genialen Unverschämtheit sich rühmte. Aber auch mehr als der Schein der Gründlichkeit ist vorhanden, und ein tüchtiges und genaues Wissen, auch des Einzelsten, kann denen nicht abgesprochen werden, die an der Spitze der negativen Bewegung stehn. Mit einem Worte, die Bildung ist zu sehr verbreitet, als daß der Einzelne noch mit flüchtigen Einfällen und Träumereien die Menge verwirren und den Gang der Untersuchung aufhalten könnte; Studien und Arbeit wird heute von Jedem verlangt, er sei Feind oder Freund. Wer aufbauen und wer niederreißen will, muß wenigstens sich's etwas kosten lassen, er muß dem Gegner durch Wissenschaft Achtung gebieten, er muß seine Befähigung nachweisen; sonst wird er zum Kampfe nicht zugelassen. Dieß findet nun auch auf dem theologischen Gebiete statt. Jeder, der den Gang der neuern Theologie kennt, wird mir beistimmen, daß von einem jungen Candidaten in unsern Tagen mehr gefordert wird, als noch vor 20, vor 30 Jahren. Wenn der frühere Rationalismus *) die Masse dessen vermindert hatte, was man sich aus der Bibel, der Kirchengeschichte, der Dogmatik aneignen mußte, weil er diesen Apparat für etwas Ueberflüssiges hielt, und meinte, es lasse sich alles aus der Vernunft herleiten und höchstens an einige Bibelsprüche anknüpfen, und wenn dann wieder ein mißverstandner Pietismus die Worte „Christum lieb haben ist besser als alles Wissen" zu Gunsten der Unwissenheit deutete: so fordert die heutige Wissenschaft, sie mag einer theologischen Ansicht dienen, welcher sie wolle, eine tüchtige exegetische und historische, ja auch eine philosophische Bildung; der Theologe soll alles kennen, alles auf seinen geschichtlichen Ursprung zurückzuführen, alles in seine Bestandtheile zu zerlegen wissen, was ihm auf seinem Gebiete vorkommt. Wenn die frühern Schriftausleger von beiden Seiten darin gefehlt hatten, daß sie nur ihre Meinungen in der

*) Der spätere (nach Kant) unterschied sich vortheilhaft vor dem frühern durch positive Gelehrsamkeit. Nur war diese oft eine todte und beziehungslose, was ihr Hegel nicht ganz mit Unrecht vorwarf.

Schrift suchten, und wenn sie ihre Kunst darein setzten, so oder so eine Stelle zu Gunsten des eignen Systems zu verdrehn: so hat die neuere theologische Wissenschaft von dieser verwerflichen Schriftgelehrsamkeit sich losgemacht und eine von den persönlichen Meinungen möglichst unabhängige Erklärung sich als Aufgabe gestellt. So ist z. B. die natürliche Wundererklärung für immer gefallen, und Strauß grade hat am meisten dazu beigetragen, sie vollends in ihrer Lächerlichkeit und Unhaltbarkeit darzustellen, und ihr jedes Wiederaufleben unmöglich zu machen. Nicht nur aber an Unparteilichkeit, auch an Lebendigkeit und Interesse hat das Bibelstudium grade in den letzten Jahrzehnten gewonnen. Wie ganz anders wird jetzt auf den Hochschulen ein paulinischer Brief erklärt, ein Johannes ausgelegt, als noch vor einem Vierteljahrhundert! Um diese Zeit fing es erst an lebendig zu werden, und seither ist eine Regsamkeit auf dem Gebiete der Schriftforschung entstanden und ein Wetteifer, der bei allen Fehlgriffen, die auch hier sich einschleichen, nur erfreulich sein kann. Man will nicht mehr nur nothdürftig den geschriebenen Buchstaben erklären, man will eindringen in die innersten Seelentiefen des biblischen Schriftstellers und aus diesen heraus ihn verstehen lernen. Was Herder in dieser Beziehung vor mehr als einem halben Jahrhundert angeregt hatte, das fing jetzt erst an, sich allgemeinere Geltung zu verschaffen und zugleich mit mehr Erfolg, da auch die übrigen Hülfsmittel der Erklärung seither sich vermehrt und gereinigt hatten*). — Wenn zu den Zeiten der Aufklärung die Kirchengeschichte war betrachtet worden als eine Geschichte der menschlichen Thorheit, als eine Anekdotensammlung von Sonderbarkeiten zur Belustigung aufgeklärter Köpfe: so wurde jetzt wieder das Walten und Wehen des christlichen Geistes in den einzelnen Zeiträumen verspürt; man fing an auch hinter den uns fremd gewordnen Formen ein Leben zu ahnen, das uns nicht fremd sein sollte; und wenn man auch erst stutzte, als Neander die Aufgabe des Kirchenhistorikers dahin stellte: „die Geschichte der Kirche Christi darzustellen als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des

*) Im Gebiete der Sprach= und Alterthumswissenschaften war es ebenso. Creuzers Symbolik rief eine ganz andre Anschauung des Mythologischen hervor; geschweige der großen Reform, die F. A. Wolf in die Philologie gebracht.

Christenthums, als eine Schule christlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte hindurchströmende Stimme der Erbauung, der Lehre, und der Warnung für alle, welche hören wollen" — wenn man auch diese Sprache noch als eine pietistische bezeichnete, so gewannen doch die Neandersche und die ihr verwandten Betrachtungsweisen bald die Oberhand. Auch in der Geschichte war man des sogenannten Pragmatismus, der aus abstracten Allgemeinheiten heraus die Begebenheiten erklärte, müde geworden; man wollte wieder das Concrete, Lebendige, Farbige, Duftige. Mit einer Vorliebe ohne Gleichen wandte sich jetzt wieder der Sinn den historischen Studien im Einzelnen zu; man stellte das Leben verdienter Männer, ausgezeichneter Kirchenlichter mit Liebe dar, und doch mit freiem Urtheil, man ging ein auf ihre Denkweise, auf ihre Neigungen, selbst auf ihre Schwächen; man versetzte sich mit Selbstverläugnung in die Stimmung der Zeit, in der sie lebten; an die Stelle trockner Berichte von Thatsachen trat so eine belebte Darstellung, in der Licht und Schatten, wie in einem gelungenen Gemälde, zweckmäßig vertheilt waren; man interessirte sich wieder für die Denkmäler christlicher Kunst und Sitte; in den kirchlichen Bauwerken sah man wieder mehr als bloße Steinmassen; und wie der Sinn für das Symbolische, das Tieferliegende sich zu entwickeln anfing, so fing man auch an hinter den Dogmen der Kirche einen Sinn zu ahnen, wo man früher nur Unsinn entdeckt hatte. Besonders wurde man jetzt wieder auf die alten Kirchenlieder aufmerksam, und während man in den achtziger und neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts nichts Besseres zu thun wußte, als gereimte Prosa an die Stelle der Poesie zu setzen, so gab sich von den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts an eine große und von da eine immer größere Unzufriedenheit kund mit dem, was jene Zeit ausgebracht hatte; jetzt holte man das Alte wieder hervor, und manches sogar mit einseitiger Vorliebe. Wer die Gesangbuchsverbesserung unserer Zeit mit der der damaligen (der achtziger und neunziger Jahre) vergleicht, der wird deutlich merken, welch ein andrer Wind dort wehte, welch ein andrer hier. Auch die Predigt ward eine andere. Die steife logische Regelrechtigkeit, auf die man noch zu Reinhards Zeit den größten Werth gelegt hatte, mußte einer größern Mannigfaltigkeit der Formen, einem freiern Erguß weichen. Die verschiedensten Predigtweisen

machten sich neben einander geltend. Während Schleiermacher in streng gehaltner Gedankenfolge die tiefsten Anschauungen des christlichen Lebens mit eigenthümlicher Kunst der Rede für das gebildete Bewußtsein entwickelte*), überraschte Dräseke durch kühne Bilder und Gedankenblitze, und wieder Andere erschütterten durch Bußpredigten die von Gott abgekehrte Mitwelt. Von Harms Predigtweise ist schon früher die Rede gewesen. „In Zungen soll man reden," lautete seine kühn hingestellte Forderung, dem Regelzwange gegenüber. Mag auch bei dem Streben nach Originalität manches Gezierte, manches Uebertriebene und Unwahre mit untergelaufen sein (wie dieß bei dem genialen F. Krummacher und bei manchen Predigern der jüngern Zeit der Fall ist): das kann nicht geläugnet werden, daß die Fortschritte, welche die deutsche Sprache durch ihre Dichter gemacht hatte, sich auch der geistlichen Beredsamkeit mittheilten. Auch an ihren Erzeugnissen ließe sich mit Leichtigkeit hier der Einfluß des Klassischen, dort der des Romantischen nachweisen. — Und fragen wir, wie solche Predigten aufgenommen wurden von der Gemeinde, so werden wir bei allen Klagen über Unkirchlichkeit des Zeitalters doch auch wieder wahrnehmen, daß grade in der neuern Zeit in den großen Städten die Kirchen, die zur Zeit der Revolution und der französischen Kaiserherrschaft leer gestanden, sich später wieder gefüllt haben, und zwar mit Personen der höhern und der gebildeten Stände. Und so finden wir denn dicht neben der Theilnahmlosigkeit auch wieder grade in den letzten Jahrzehnten eine rege Theilnahme am kirchlichen Leben. Cultus und Verfassung der Kirche, Dinge, um die man sich zur Zeit der Aufklärung so gut als gar nicht bekümmert hatte, ja die man als Ruinen verwittern ließ, wurden jetzt wieder Gegenstand des allgemeinen Interesses; und daß sie es wurden, dazu hat namentlich auch wieder Schleiermacher das Seinige beigetragen. Wenn zur Zeit des Ra-

*) Ueber Schleiermachers Predigtweise vergl. die Schrift von Al. Schweizer, Darstellung Schleiermachers als Predigers. Dazu noch ein Wort von W. v. Humboldt, Briefe an eine Freundin II. S. 258: „Man hätte Unrecht, das (was Schleiermacher als Prediger auszeichnete) Beredsamkeit zu nennen, da es frei von aller Kunst war. Seine Stärke war seine tief zum Herzen dringende Rede; es war die überzeugende, eindringende und hinreißende Ergießung eines Gefühls, das nicht sowohl von dem seltensten Geiste erleuchtet wurde, als vielmehr ihm von selbst gleichgestimmt zur Seite ging."

tionalismus der Besuch der Kirche einzig dem Prediger zu Ehren galt, indem man alles Uebrige, Gesang, Gebet und Sacrament, als Nebensache, als blos um der Schwachen willen vorhanden betrachtete, ja wenn man es sich unverholen eingestand, der Gebildete besuche eigentlich nur des guten Exempels wegen die Kirche, und wenn selbst Prediger einzig noch von dieser Seite her den Kirchenbesuch zu empfehlen sich getrauten: so lernte man jetzt wieder einsehen, daß der Mensch noch andre Bedürfnisse habe, als sich zu belehren oder zu zerstreuen, daß er auch für sich, für seine Person, für die Förderung seines eignen innern Lebens der Erbauung bedürfe, und daß diese nur in der Gemeinschaft der Gläubigen ihren tiefern Halt und ihren lebendigen Ausdruck finde. Hat doch auch Hegel den Cultus die höchste That des menschlichen Geistes genannt! was freilich die Jünger der Linken auf ihren Geniencult beziehen. Auch was die Kirchenverfassung, die Anordnung der kirchlichen Verhältnisse im Aeußern betrifft, so wurde auch dafür das Interesse, nicht nur bei Geistlichen, sondern auch bei Laien, geweckt. Wenn zur Zeit des Rationalismus das Territorialsystem das vorherrschende war, nämlich das System, wonach die kirchlichen Angelegenheiten, so gut wie das Justiz-, Polizei- und Finanzwesen, in den Geschäftskreis und die Befugniß des Staates fallen, weil man auch die Geistlichen gewissermaßen als moralische Polizeidiener, als Officianten der öffentlichen Sittlichkeit zu verwenden gedachte: so erinnerte man sich jetzt wieder daran, daß Christus seine Kirche nicht gestiftet habe laut irgend eines Cabinetsbefehls, der von Kaiser Augustus oder von König Herodes ausgegangen, und daß auch die Apostel nicht von Obrigkeitswegen gepredigt, so sehr sie der Obrigkeit gehorsam zu sein lehrten, sondern daß bis auf Constantin die Kirche dagestanden als eine freie Kirche, die ihre Angelegenheiten von selber ordnete und auf keine andre Macht dabei zählte, als auf die Macht des heiligen Geistes, die ursprüngliche Lebensmacht der Kirche. Man schaute hin nach Nordamerika, wo sich die Kirche frei entwickelt, ohne vom Staat unterstützt und ohne von ihm gehemmt zu sein. Freilich wurde von Andern und nicht mit Unrecht dagegen eingewandt, daß eben die Zeiten sich verändert hätten, daß es in der Aufgabe des Christenthums gelegen habe, nicht eine Secte zu bleiben oder in eine Menge von Secten zu zerfallen, wie es in Nordamerika der Fall sei, sondern vielmehr das Staats-

und Völkerleben mit seinem belebenden Hauch zu durchdringen, und daß also eine freie Bewegung der Kirche in dem Staate gewiß beiden zuträglicher sei, als die gewaltsame und unnatürliche Trennung beider. Ja, der christliche Staat (sehr verschieden von der Staats-Polizeikirche) wurde auch von der Hegelschen Philosophie als der allein vernünftige, allein wirkliche Staat bezeichnet. Mögen nun auch die Meinungen hierüber bis auf diesen Tag aus einander gehn, schon daß man über das Verhältniß von Staat und Kirche nachdachte und darüber nachzudenken der Mühe werth fand, ist ein vielsagendes und ein ermunterndes Zeichen. Aber nicht blos bei Theorien blieb es. In mehreren Gegenden Deutschlands wurde ein kirchliches Leben angebahnt durch Einführung und Anordnung von Synoden: so in den Rheinprovinzen Preußens und in Baden; in andern Ländern wurden wenigstens Versuche gemacht, dem kirchlichen Gemeindeleben durch Kirchenzucht und Aufstellung von Kirchenältesten aufzuhelfen. Auch auf diesem Gebiete stand Schleiermacher mit seinem ordnenden Geiste voran. Allein nicht nur auf dem kirchlichen Gebiete, so weit dieses durch bestimmte Landesgrenzen als ein sichtbares sich absteckt, auch auf dem großen und weiten Gebiete des christlichen Lebens und Wirkens, in dem, was wir im Gegensatz gegen jede menschliche Beschränkung das Reich Gottes nennen, bemerken wir grade in den letzten Jahrzehnten eine große Rührigkeit und eine Bewegung, einen Wetteifer, eine Aufopferung, wie wir sie in der ganzen Geschichte des Protestantismus, von der ersten Zeit der Reformation an bis jetzt, nirgends finden. Wenn es früher (mit wenigen Ausnahmen) nur dem Pietismus, dem Methodismus und der Brüdergemeinde vorbehalten schien, die Verkündung des Christenthums unter den Heiden, die Verbreitung der Bibel und christlicher Erkenntniß unter dem Volke, die Stiftung von christlichen Erziehungs- und Wohlthätigkeitsanstalten zu betreiben, und wenn dann solchen Bestrebungen gegenüber der Philanthropinismus Aehnliches versuchte von seinem Standpunkte aus: so finden wir, daß der wahrhaft christliche Geist, der ein göttlicher wie ein menschlicher ist, sich mehr und mehr Bahn zu brechen, die Einseitigkeiten zu überwinden und eine praktische Einigung der Gemüther da herbeizuführen suchte, wo es auf dem Grunde eines geschriebenen Buchstabens durchaus unmöglich war. So haben die Missions- und

Bibelgesellschaften, die erst seit der 2. Decade dieses Jahrhunderts auf dem europäischen Continente einheimisch wurden, die Union, an der man sich so lange die Köpfe zerbrochen, factisch durchgeführt *); so haben sich, wo es galt ein christliches Liebeswerk auf dem Grunde evangelischer Gesinnung durchzuführen, auch solche die Hand geboten, die, wo es sich um Feststellung von Meinungen handelte, sehr weit aus einander gingen. Das Christliche und das Philanthropische, die sich erst feindlich entgegenstanden, näherten sich einander. So wurde z. B. das Gute der Pestalozzi'schen Methode auch in solchen Erziehungsanstalten und Armenschulen eingeführt, die auf einem positiv-christlichen Boden standen. Will man aber diese ganze vielverzweigte und immer weiter sich verzweigende Thätigkeit gleichwohl als eine pietistische, von pietistischen Grundsätzen beherrschte bezeichnen, so mag man es thun; aber man muß dann wenigstens zugeben, daß der Pietismus in unsrer Zeit noch eine Macht ist, die sich fühlt und zu fühlen giebt, und die so bald nicht abtreten wird, um dem Liberalismus, dem Communismus u. s. w. das Feld zu räumen; man wird zugeben müssen, daß die positive Macht des Protestantismus noch immer der negativen die Wage hält, wenn man auch den Wunsch nicht wird unterdrücken können, daß zwischen denen, die das Gute und das Wahre des Protestantismus, sein Licht wie seine Kraft zugleich wollen, noch eine durchgreifendere und allseitigere Verständigung stattfinden möge, als es bisher gelungen ist. Die Hoffnung darf man nicht aufgeben, die Hände nicht muthlos sinken lassen, so bunt und kraus es auch bisweilen aussehen mag. Zum Glück ist ja auch nicht immer das, was bei den Gelehrten Aufsehn macht und in systematischer Gestalt auftritt, das, was die Kirche hält und trägt; es ist der Geist, der da wehet, wie und wo er will, der sich seine Werkzeuge auf tausendfache Weise bereitet, der Geist, der sich oft am mächtigsten erweist in denen, die vor der Welt als die Schwachen erscheinen. So dürfen wir denn auch nicht vergessen, daß die Kraft des Glaubens, wie sie in einem Luther gelebt, auch oft in einem stillen, bescheidnen Wirkungskreis sich geltend gemacht und Zeugniß abgelegt hat von der Art des evangelischen Geistes.

*) Leider muß dieses Lob in der allerneuesten Zeit wieder beschränkt werden, wo der blinde confessionelle Unverstand das schöne Werk der Eintracht zu stören droht.

— Und damit wir denn diese Stunde noch mit einem lebendigen persönlichen Eindruck schließen, so treten wir aus den Verwicklungen der Hegelschen Philosophie, in die wir uns zu Anfang hineingestellt haben, jetzt heraus, um freien Athem zu schöpfen. Wir treten in ein einsames, von Natur rauhes, aber durch Menschenhand veredeltes Thal. Wir sehen da eine schlichte Gestalt uns entgegentreten, die gleichwohl einen der würdigsten Priester Gottes verhüllt; wir möchten, wenn es nicht unprotestantisch klänge, ihn mit einem protestantischen Schriftsteller*) einen Heiligen seiner Kirche nennen. Es ist der Pfarrer Oberlin im Steinthal. Der Mann ist Ihnen wohl allen bekannt, und so will ich auch weniger von ihm erzählen, als an ihn erinnern und sein Bild in uns auffrischen. Wer es gelesen hat in den größern oder kleinern Bearbeitungen**), die dem Leben des Mannes zu Theil geworden, wie dieser im Jahr 1740 geborne Sohn eines Straßburger Gelehrten, mit den Eindrücken frommer christlicher Erziehung und mit dem guten Vertrauen eines Jüngers und Apostels Christi ausgestattet, im Jahr 1767 in die Pfarrei Waldbach eintrat, wie er in die Fußtapfen eines würdigen Vorgängers tretend und in Gemeinschaft mit edeln Menschenfreunden die Einöde, die er vorfand, wenn auch nicht in ein Paradies, so doch in einen freundlichen Wohnplatz betriebsamer Menschen umwandelte, Rohheit des Sinnes und träge Gewohnheit verdrängte und dagegen ein thätiges Christenthum in die Herzen und die Familien pflanzte; wenn wir diesen apostolischen Mann selber vorleuchten sehn mit Entbehrung, mit Selbstüberwindung, mit Gottvertrauen, mit dem Heldenmuth eines sanften und friedfertigen Geistes, unterthan göttlicher und menschlicher Ordnung; wenn wir ihn mitten unter den Stürmen der Revolution mit Klugheit und Entschlossenheit einschreiten und den Drängern und Treibern eine Johannesseele entgegensetzen sehen, die ihnen unwillkührliche Achtung abnöthigte; wenn wir ihn bis in's hohe Alter thätig finden im Dienste seines Herrn, bis dieser im Jahr 1825 ihn abrief: — so werden wir nicht länger anstehn, an eine Macht des religiösen Geistes zu glauben, die inmitten der verheerenden Gewalten ein rühmliches Zeugniß für die Kirche ablegte, in der und

**) Hase in der Kirchengeschichte. 4. Aufl. S. 513.

*) Wir nennen nur die größere von Stöber und die kleinere von Schubert.

für welche diese Macht thätig war. Auch an Oberlin läßt es sich zeigen, wie die Forderungen der Zeit, die im Philanthropinismus sich aussprachen, erst in dem praktischen Christenthum ihre sicherste und nachhaltigste Bethätigung erhielten. Wie oft hatte man es ausgesprochen, zu der Zeit, da man die Sebaldus Nothanker schrieb und von der Nutzbarkeit des Predigtamts redete: der Pfarrer müsse auch Landwirthschaft verstehn und seinen Bauern auch im Irdischen auf einen grünen Zweig verhelfen, wenn er sittlich veredeln und für das Göttliche gewinne wolle; aber diese Predigerideale blieben auf dem philanthropischen Papier und wurden zur Maculatur geschlagen, ohne daß sie sich in Fleisch und Blut verwandelt hätten. Oberlin that das Eine, ohne das Andre zu unterlassen; er gab das Himmlische zugleich mit dem Irdischen und knüpfte eins an das andere. Das „Bete und arbeite" war nicht ein Getrenntes, sondern ein Vereinigtes und darum ein Gesegnetes. Ebenso mit der Union. Nicht nur der Unterschied von Reformirten und Lutheranern verschwand hier gänzlich, sondern auch Katholiken besuchten Oberlins Predigten, und er selbst erklärte einem katholischen Edelmann, daß ihm jeder als ein Christ willkommen sei, der an unser natürliches Verderben und an die Nothwendigkeit einer Wiederkehr zu Gott glaube. Auf dem positiven Grunde dieses Glaubens, nicht aber auf dem negativen des Indifferentismus suchte er die Vereinigung, und so konnten noch an seinem Grabe auch katholische Christen seiner in Liebe gedenken. Oberlins Leben erinnert uns hie und da an das eines Lavater, eines Stilling. Auch hier fehlt es nicht an Wunderbarem, selbst an Wunderlichem nicht und Seltsamen. Aber seltne Menschen dürfen auch seltsam sein, und um der Wunder willen, die sie wirken, nimmt man auch das Wunderliche mit, das sich ihrem sterblichen und verweslichen Menschen anhängt. Die Gaben sind eben darum verschieden vertheilt. Während die Einen draußen stehn auf der philosophischen Sternwarte und oft lange nicht den Stern entdecken, der sie zur Anbetung des Heilands der Völker führen soll, üben die Andern in Einfalt, was ihr guter Engel sie thun lehrt. — Ein Anhänger der Hegelschen Philosophie, der diese sogar dem Verständniß der Damen zugänglich gemacht hat*), hat es selbst bekannt, die

*) Mager, Brief an eine Dame über die Hegelsche Philosophie. Berlin 1837.

Philosophie sei nur das Barometer: sie mache kein Wetter, sie zeige es nur an. Auch die praktischen Christen machen das Wetter nicht, aber sie beobachten es auch nicht nur, wie die Philosophen, sie nützen es zum Säen, zum Pflügen, zum Ernten und scheuen nicht des Tages Hitze, und wahrlich ihr Lohn ist nicht geringer als Jener. Der aber das Wetter giebt und Wachsthum und Gedeihen, der allein giebt auch das, was keine Philosophie geben kann: ein neues Herz und einen gewissen, freudigen Geist. Nur wer den hat, der mag auch getrost den Verwicklungen zusehn, durch welche die Kirche noch wird hindurchmüssen. Getreu ist der uns ruft, er wird es auch thun.

Neunzehnte Vorlesung.

Der Protestantismus außerhalb Deutschlands, in Holland, Dänemark, Schweden, Norwegen. England: der Methodismus mit seinen Ausartungen. Die Jumpers, Shakers, Southcotianer u. a. Secten. Irving und die Irvingianer. Die anglicanische Kirche. Das Bisthum von Jerusalem. Der Puseyismus. Frankreich: Guizot und Coquerel. Die Genfer Kirche. Momiers. Die deutsche Schweiz: Zürich, Schafhausen, Bern, Basel. Die Stunden der Andacht und die Frau von Krüdener. Schweizerisches Sectenwesen. Die Wildenspucher, die Antonier, die Neutäufer. Die Straußischen Zerwürfnisse. Rückblick von da auf das Ganze. Aussichten in die Zukunft.

Wir haben nun die Entwicklungsgeschichte des evangelischen Protestantismus bis in die Gegenwart hinein verfolgt, und wir hätten schon das letzte Mal die Reihe unsrer Vorträge schließen können, hätten wir vom deutschen Protestantismus allein zu handeln, und nicht auch darnach noch zu fragen, wie es anderwärts in der protestantischen Welt ausgesehn habe um diese Zeit, und wie sich das Auswärtige zum Deutschen und Einheimischen verhalten habe. Mit Absicht haben wir das Deutsche vorangestellt und es auch mit einer Ausführlichkeit behandelt, gegen welche das, was jetzt noch zu sagen ist, nur wie ein dürftiges Anhängsel sich ausnimmt; denn nicht nur liegt uns schon in volksthümlicher Hinsicht der deutsche Protestantismus näher, als der französische, der englische, der holländische, sondern es hat auch die protestantische Theologie einzig in Deutschland eine lebendige Entwicklung durchgemacht, welche entweder die der andern Länder mit in ihren Proceß hineinzog oder sie weit hinter sich zurückließ. Indessen dürfen wir (und wäre es nur um des [illegible] die

übrigen protestantischen Länder nicht übersehn, zumal da in einigen derselben, wie in England, das praktisch christliche Leben sich wieder auf eine Weise gestaltet hat, wie es unter den gegebenen Verhältnissen in Deutschland nicht möglich war.

Von den nicht-deutschen Ländern sind Holland und Dänemark wohl als die beiden anzusehn, die am meisten in ihrer theologischen Entwicklungsgeschichte mit Deutschland gemein haben, und bei denen wir auch am meisten Bekanntschaft treffen mit dem Deutschen. Die holländische Theologie hat zwar auch mit der englischen viele Aehnlichkeit, insofern die ruhige gelehrte Forschung auf dem sichern Boden des historisch Gegebnen und Bewahrten aus den Leistungen ihrer Gelehrten uns entgegentritt; doch gilt dieß wohl mehr von der frühern, als der spätern Zeit. In den letzten Jahren hat die holländische Kirche an den Bewegungen der deutschen Theologen mehr Antheil genommen, als England, und dadurch eine eigene Bewegung hervorgerufen, von der ein Wort zu sagen ist*).

Bis zum Jahr 1795 war die reformirte Kirche Hollands die herrschende, und zwar nach der strengen Form der Dordrechter Lehre (von 1618); die Remonstranten bildeten neben den Lutheranern, Katholiken und Mennoniten weitaus die Minderheit. Dieser Zustand änderte sich seit der Besetzung Hollands durch die Franzosen und durch die Errichtung der batavischen Republik. Die Trennung von Staat und Kirche führte zu mancherlei Uebelständen, im Ganzen aber trug sie zu einer freiern Entwicklung der letztern bei. Der Zwang, welcher die Lehrer an den Buchstaben der Dordrechter Lehre gekettet, hörte auf, und die Geister fingen an sich freier zu bewegen. Neuerungen im Gottesdienste traten ein durch Einführung eines Gesangbuches, das an die Stelle des bloßen Psalmengesanges treten sollte, aber auch manchen Widerspruch erfuhr. Eine vom König niedergesetzte Commission stellte im Jahr 1815 ein allgemeines Reglement über die Verfassung der reformirten Kirche des Königreichs der Niederlande auf, in Folge dessen jährlich eine allgemeine Synode zusammentreten sollte, um den Gang und die Entscheidung kirchlicher Angelegenheiten auf die einfachste und gleichmäßigste

*) Wir folgen hier der von Gieseler herausgegebenen Schrift: die Unruhen in der niederländisch-reformirten Kirche während der Jahre 1833 — 39. Hamburg 1840.

Weise zu ordnen, und sie sollte auch der Prüfung der Candidaten eine zweckmäßigere Gestalt geben. Der Geist der Mäßigung und der Toleranz zeichnete diese Verordnungen aus, und in den ersten 17 Jahren (1816 — 33) gab sich eine fast allgemeine Billigung ihrer Grundsätze zu erkennen. Die alte schroffe Scheidewand zwischen den Confessionen schien gesunken: Reformirte predigten in den Kirchen der Lutheraner, Mennoniten und Remonstranten, diese einzeln wohl auch in den Kirchen der Reformirten, und die Vereinigung im Geiste schien bereits so stark geworden, daß sich sogar der Wunsch nach einer äußern Vereinigung sämmtlicher Protestanten in eine kirchliche Gemeinschaft von verschiednen Seiten zu erkennen gab. „Eile mit Weile" wurde mit Recht von einem besonnenen Prediger den Voreiligen entgegengerufen, und in der That zeigte sich's bald, daß nicht Alle mit den neuen Einrichtungen zufrieden waren. Mochte es sein, daß der ursprüngliche Moderantismus dem Rationalismus, wie in Deutschland, den Weg bahnte und eine Reaction hervorrief: genug, es fehlte nicht an warmen Vertheidigern der alten Orthodoxie. Schon im Jahr 1819 wurde das Andenken an die alte, vor 200 Jahren eingeführte Dordrechter Lehre in eindrücklicher Rede erneuert, und seit dem Jahr 1823 bildete sich eine regelmäßige, von Schritt zu Schritt weiter dringende Opposition, die endlich 10 Jahre später einen Kampf auf Leben und Tod wider die neue Ordnung zu wagen den Muth hatte. An der Spitze dieser Opposition stand ein feuriger, lebenskräftiger Mann, ein Dichter, Wilhelm Bilderdyk, der in Erneuerung der alten calvinischen Rechtgläubigkeit des Volkes Heil, das ihm aufrichtig am Herzen lag, zu erzielen meinte. Politische Anhänglichkeit an das Oranische Haus hatte einen Hauptantheil auch an seinen theologischen Ueberzeugungen, und eine gewisse Ueberspanntheit gab sich an dem einen, wie an dem andern Orte kund. Seine verdammenden Urtheile gegen Remonstranten und Socinianer fanden zwar keinen Beifall bei der Mehrzahl der Theologen, wohl aber bei einigen Studenten der Rechtswissenschaft, bei welchen die Sympathie zugleich eine politische war. Besonders aber traten zwei israelitische Jünglinge, die durch Bilderdyk zum Christenthum bekehrt worden waren, in die Fußtapfen ihres Lehrers, der zugleich mit ihnen sich als einen Verehrer der mystisch-kabbalistischen Theologie und Philosophie wies. Diese sollte jetzt jenen kühlen und nüchternen Arminianismus

verdrängen, der in der holländischen Kirche die Stelle des deutschen Rationalismus vertrat, und es konnte nicht fehlen, daß noch weitere junge Gemüther sich von ihr angezogen fanden. Allein es blieb nicht bei einer harmlosen Mystik. Dieselben Beschuldigungen des Abfalls von der reinen Kirchenlehre, wie sie das junge Theologengeschlecht in Deutschland den grauen Kirchenhäuptern gegenüber aussprach, wurden auch hier vernommen. Ein junger Geistlicher, Heinrich de Cock, wurde Wortführer der Partei. Willkührliches sich Hinwegsetzen über die hergebrachte kirchliche Ordnung und maßloses Eifern zogen ihm Verantwortung zu, er ward suspendirt und endlich entsetzt (1834). Das grade verhalf ihm zu größerm Ansehn bei den ihm anhängenden Gemeindegliedern zu Ulrum. Diese unterzeichneten im October desselben Jahres eine Trennungsacte, durch welche sie sich von der herrschenden Kirche lossagten, mit Berufung auf eine Menge Bibelstellen. Nur wenige Prediger, aber desto mehr Laien folgten dem Beispiel. Daraus entwickelten sich weitere Streitigkeiten: die Ausgetretenen wurden als Secte behandelt, der Widersetzlichkeit beschuldigt, wegen unerlaubter Versammlungen bestraft, bis sie endlich die Freiheit erlangten, unter ihren eigenen Statuten eine eigne Kirche zu bilden; ähnlich wie dieß im Jahr 1818 der Gemeinde Kornthal im Würtembergischen gestattet worden war.

Den Streit des Rationalismus und Supranaturalismus finden wir auch in Dänemark. Auch da ist es ein Dichter und geschichtskundiger Volksmann, Pastor Grundtvig, der sich der sogenannten Neologie, wie sie von den neunziger Jahren an auch in Dänemark eingedrungen war, mit aller Macht der Beredsamkeit entgegensetzte; während die gemäßigte Richtung in dem Professor Clausen zu Kopenhagen einen würdigen Vertreter fand*). Auch da kam es zu öffentlichen Anklagen, gerichtlichen Processen, bis endlich Grundtvig (1832) Erlaubniß erhielt, öffentlichen Gottesdienst zu halten.

In Schweden und Norwegen schien gegen Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts eine mächtige religiöse Erweckung von

*) Das Weitere (vom Standpunkt Grundtvigs aus) s. in der Evang. Kirchenz. 1827. Nr. 51 ff. 1828. Nr. 55 ff. 62 ff. 1830. Nr. 5 ff. 1831. Nr. 69 ff. 73 ff. 1832. Nr. 49 ff.

Norwegen ausgehn zu wollen, ähnlich der, welche im 17. Jahrhundert durch Fox in England entstanden war. Nielsen Hauge*), der Sohn eines Landmanns (geb. 1771), hatte schon von frühester Kindheit an einen Hang zu religiöser Contemplation gezeigt, die von trüber Schwärmerei nicht fern war; hatte er doch selbst Anwandlungen zum Selbstmorde, die aber durch den bessern Geist überwunden wurden. In seinem 24. Jahre, als er eben auf dem Felde arbeitete und geistliche Lieder sang, fühlte er sich auf einmal von einer besondern innern Freudigkeit ergriffen; er wußte nicht, wie ihm war. Diese Stunde feierte er von nun an als seine Geburtsstunde zum ewigen Leben. Nun fühlte er sich auch berufen, als Apostel aufzutreten. Er predigte gewaltig und fand großen Anhang unter dem Volke. Es sammelte sich bald ein engerer Kreis um ihn; aber schon im Jahre 1797 suchte der Ortspfarrer diese Versammlungen zu zerstreuen. Hauge ward in's Gefängniß geworfen. Aus der Haft befreit, machte er nur um so größere Anstrengungen zur Verbreitung seiner Lehre. Es drängte ihn immer weiter: so daß er von der südlichen Spitze Norwegens bis nach Finnmarken hinauf seine evangelischen Wanderungen ausdehnte. In einem einzigen Jahre legte er an 900 deutsche Meilen zurück. Wo er hinkam, versammelte sich die Menge um ihn; viele wurden durch ihn zu neuem Leben erweckt. Die außerordentlichen Wirkungen, in die manches Ungesunde und Bedenkliche sich einmischte, riefen auch Verfolgungen von der andern Seite hervor. Es fehlte nicht an Verläumdungen der Secte, der man auch fleischliche Vergehungen Schuld gab. Die Folge davon war, daß Hauge, der im Jahr 1801 auch nach Dänemark gekommen war, im Jahre 1803 abermals verhaftet und ein Criminalproceß gegen ihn eingeleitet wurde. Vier Jahre (bis zum Jahr 1807)**) brachte er in einem dumpfen Kerker zu; seine Schriften wurden verboten, sein Vermögen, das er sich als Kaufmann in Bergen erworben hatte, confiscirt. Er zog sich, an seiner Gesundheit geschwächt, auf einen Hof bei Christiania zurück, wo er im Jahre 1824 starb. Was ihm kann vorgeworfen

*) Vergl. die Mittheilung im Basler christl. Volksboten 1847. S. 331 ff. und Studien und Kritiken 1849, wonach mehreres aus der ältern Ausgabe berichtigt ist.

**) Nach Andern bis zum Jahr 1815; s. Hase, KG. 6. Aufl. S. 524.

werden, ist ein einseitiges Geltendmachen des Gesetzes, eine übertriebene Bußpredigt, hinter welche die tröstliche Seite des Glaubens zurücktrat; daher denn auch seinen Anhängern Kopfhängerei und Trübsinn Schuld gegeben ward, während er selbst (nach dem Zeugniß seines Sohnes) ein heitrer, auch für Natureindrücke empfänglicher Mann gewesen sein soll. Jedenfalls blieb ein Same seiner Lehre in Norwegen zurück, der auch der Kirche daselbst zu Gute kam.

Eine andere mit Haugs Auftreten verwandte Erscheinung sind die sogenannten Leser in Nordschweden, eine seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts durch das Land sich verbreitende Gesellschaft von Christen, welche durch gemeinschaftliches Lesen der Bibel und der Lutherschen Postillen sich und Andere erbauten, dabei aber auch mehr und mehr in ein maßloses Eifern für den Buchstaben der lutherischen Lehre sich hineinlasen, und am Ende gegen Geistliche und Weltliche, die nicht mit ihnen hielten, den Fluch aussprachen, indem sie sich für untrüglich und ihre Einfälle für Aussprüche des heiligen Geistes hielten. Ihre Hauptlehre war die ächt lutherische von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke, jedoch mit einer Ueberspannung und einer Buchstäblichkeit vorgetragen, die zu manchen Mißverständnissen und selbst zu einem entgegengesetzten Sinne hinführen konnte. — Wir kommen auf England.

Die englische Kirche stellte bis auf den heutigen Tag den alten vom Reformationszeitalter her vererbten Gegensatz dar zwischen einer in Formen erstarrten Hierarchie und einem über alle Form sich wegsetzenden und eben darum oft der Schwärmerei verfallenden Christenthum. Die Theologie der anglicanischen Kirche ist eine rein traditionelle, eine todte Orthodoxie, die freilich durch keine Philosophie sich anfechten läßt, aber auch eben darum nicht im Stande ist, die philosophischen und religiösen Meinungsverschiedenheiten in Deutschland von einem auch nur halb richtigen Standpunkt aus zu beurtheilen. Sie kennt nur das Eine oder das Andere: den krassen Unglauben ihrer Deisten oder eine strenge Buchstabengläubigkeit, sei es an den eignen Buchstaben oder an den einer fremden Secte. Höchstens schwebt ihr ein blasses Bild vor von jener äußerlichen Abschwächung der Gegensätze, wie sie der sogenannte Latitudinarismus zu Ende des 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts versucht hatte und wie sie eine Zeitlang

wohl auch in Deutschland vorkam, aber nur als Uebergang. Von einer geistigen und innerlichen Umarbeitung dieser Gegensätze, von Vermittelung in höherm Sinne, von dem, was der Deutsche das Speculative und Dialektische nennt, hat der positive anglicanische Verstand, der sich freilich um so trefflicher auf die Speculation im mercantilischen Sinne, auf Dampf- und Maschinenlehre, versteht, nicht die fernste Ahnung; dieß beweisen unter anderm die plumpen Angriffe, die von da aus auf die deutsche Theologie gemacht worden sind*). Weit mehr Leben als in der Hofkirche findet sich eingestandnermaßen auf der Seite der Dissenters. Auch diese zwar zeigen nicht immer die gewünschte theologische Einsicht und durchgebildete Wissenschaft, ja in der eigentlichen Gelehrsamkeit mögen sie hinter den bischöflichen Theologen zurückstehn; allein auf dem praktischen Gebiete hat namentlich der Methodismus, der zwar von der bischöflichen Kirche ausgegangen ist, aber doch ihrem todten Formenwesen nachdrücklich entgegenwirkte, sich große Verdienste um die Hebung des religiösen Lebens unter dem Volke, und (in Verbindung mit andern Secten) auch um das Missionswesen erworben. Hier ist die Lichtseite des englischen Protestantismus. Wo es sich darum handelt, nicht eine streng wissenschaftliche Ueberzeugung hervorzurufen, sondern das, wovon man so oder so überzeugt ist, in's Leben zu setzen, großartige Vereine zu gründen, schnelle, energische Beschlüsse zu fassen, Geldmittel aufzubringen und über Länder und Meere hin eine reiche und nachhaltige Wirksamkeit zu entfalten, ja da ist der englische Weltverstand recht an seinem Platze, und da mag denn der Deutsche allerdings mit all seiner metaphysischen Klügelei lernen, daß es im Reich Gottes nicht allein auf Kantische und Hegelsche Systeme ankomme, sondern auf tüchtige hülfreiche Kräfte. Was wir in dieser Beziehung bereits haben auf dem Continente, das haben wir großentheils von England aus; dort waren schon Gesellschaften zu Verbreitung christlicher Erkenntniß organisirt, ehe sich noch in Deutschland etwas Namhaftes geregt hatte. Und da drängt sich uns auf's Neue der Wunsch auf, daß doch der Protestantismus zur vollen Erkenntniß all der Kräfte kommen möchte, die in ihm so verschieden vertheilt sind, damit sie all-

*) Rose, Zustand der protestantischen Religion in Deutschland. Leipzig 1826.

seitig könnten genützt werden; daß die Engländer von den Deutschen lernen möchten, wo es auf die innere wissenschaftliche Begründung, aber auch die Deutschen von den Engländern, wo es auf praktische Bethätigung der Ideen ankommt! So lange diese gegenseitige Ergänzung nicht stattfindet, so lange werden die Aeußerungen des protestantischen Lebens einseitig und mangelhaft bleiben. So schließt denn auch der Methodismus bei seiner praktischen Tüchtigkeit noch viel Unklares und geistig Ungesundes in sich, Schroffes, womit er abstößt; und von solchen Schroffheiten und Auswüchsen der religiösen Begeisterung müssen wir nun auch reden. Von der Stiftung und ersten Verbreitung des Methodismus haben wir schon früher gehandelt*), und schon dort haben wir manche Beispiele von religiöser Exaltation gefunden. Diese hat aber in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts eher noch zu- als abgenommen, und sich selbst im 19. nicht verloren. Den höchsten Grad erreichte sie um's Jahr 1760 durch die sogenannten Jumpers (Springer) in Cornwallis, welche durch convulsivisches Aufspringen und Tanzen es wollten zu erkennen geben, daß der heilige Geist sie treibe. Damit verbanden sie ein unzusammenhängendes Reden, mehr einem Gestöhn ähnlich, das bei Einigen in eine Art von Gebelle überging, welche letztere man denn auch die Barkers (Beller) nannte. Sie rechtfertigten ihr Springen damit, daß auch David vor der Bundeslade getanzt habe. Die Secte pflanzte sich auch nach Nordamerica über, wo sie jetzt noch ihre Anhänger hat. Ihr verwandt sind die sogenannten Shakers (Schüttler), die aus den Quäkern hervorgegangen. Anna Lee, die Tochter eines Grobschmidts aus Manchester, glaubte sich vom göttlichen Geiste beseelt, sie gab höhere Inspirationen vor und verkündigte die baldige Wiedererscheinung Christi auf Erden. Es wurden ihr sogar Wunder nachgerühmt, und bald hingen ihr viele aus der niedern Volksklasse Englands an; aber von den Behörden beunruhigt, wanderte sie im Jahr 1774 nach New-York aus; allein auch in America hatte sie erst mancherlei Schwierigkeiten zu überwinden, bis es ihr gelang mit ihren Anhängern die Colonie von Neulibanon zu stiften. Sie selbst starb 1784, aber die Secte hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten. Ihre Hauptgrund-

*) KG. Bd. I. S. 451 ff.

säße sind Gütergemeinschaft, Ehelosigkeit und überhaupt eine mönchische Enthaltsamkeit. Ihr Gottesdienst hat mit dem der Quäker viele Aehnlichkeit; aber auch hier geschieht, daß wenn der Geist über die Versammlung kommt, die Versammelten anfangen sich zu schütteln, und dann in einen convulsivischen Tanz ausbrechen, unter welchem sie beten und singen, was oft bis zur Ohnmacht getrieben wird. —

Eine ähnliche Schwärmerin war Johanna Southcote, welche sich einbildete, sie sei die in der Offenbarung Joh. (12, 1.) beschriebene Braut des Lammes, das Sonnenweib, welches den Messias gebären werde. Mit dem Jahr 1801 begann sie ihre Prophezeiungen, und bald gelang es ihr, eine besondere Kapelle in London für ihren Gottesdienst zu erhalten. Eine prachtvolle Wiege stand für den neuen Messias bereit. Sie starb nach langem vergeblichen Harren im Jahre 1814. Ihre Anhänger, die Neu-Israeliten, drangen auf eine strenge Beobachtung des mosaischen Gesetzes. — Wir wollen die Geschichte solcher Verirrungen nicht weiter verfolgen, nur als Beweis mußten sie aufgeführt werden, wie eine dunkle Frömmigkeit bei mißverständlichem Gebrauche der Bibel auf die gefährlichsten Abwege gerathen kann, und wie solche Richtungen am ehesten da entstehen, wo es an einer gesunden und besonnenen Lehrentwicklung fehlt.

Wie schwer es indessen im vorkommenden Falle ist, das Geistvolle, Tiefere vom Schwärmerischen, das ächt Christliche von dem sich ansetzenden Roste menschlicher Täuschung zu unterscheiden, das zeigt uns das Auftreten eines presbyterianischen Geistlichen der neuesten Zeit, der auch auf dem Festlande viel Aufsehn machte.

Eduard Irving*), der Sohn eines wohlhabenden Gerbers, geb. den 15. August 1792 zu Annan in der Grafschaft Dumfries in Schottland, trat im Jahr 1822 als Prediger in der kaledonischen Kirche in London auf, und erfreute sich bald eines ungeheuern Zulaufes. Die ersten Staatsmänner, unter ihnen Canning und Brougham, drängten sich an seine Kanzel. Manche Glieder aus dem königlichen Hause und, wie man behauptet, die gekrönten Häupter selber, wurden bald seine Zuhörer. Sein Ausdruck, seine majestätische Gestalt (er war

*) Vergl. die Schrift von Hohl, Bruchstücke aus dem Leben und den *Schriften* Ed. Irvings. St. Gallen 1839.

wie Saul um ein Haupt größer als das übrige Volk), sein in mächtigen Locken herabwallendes Haupthaar, sein scharfer, fast stechender Blick, seine wohlklingende Stimme, sein Mienenspiel, seine lebhafte, ausdrucksvolle Geberde, seine ganze Predigtweise zog durch den Reiz der Neuheit, durch die ihr inwohnende Eigenheit an. Man verglich ihn einem Knox, einem Luther. Ein prophetischer Feuereifer, ein keckes Auftreten gegen alles Bestehende, namentlich gegen alle weltliche Größe und Hoheit, die entschiedenste politische Freiheit, gebunden an die strengste christliche Zucht und alttestamentliche Gesetzlichkeit, mußte unwillkührlich an die Zeiten der früheren Puritaner erinnern. „Täglich bete ich zu Gott," so ließ sich Irving in einer seiner Predigten vernehmen, „daß er auch heut zu Tage wieder Männer erwecken wolle vom alten Schrote, welche die zwei gesegneten, jetzt aber so unnatürlich getrennten, Religion und Freiheit, in sich vereinigten." — Damit ging Irving allerdings auf die Grundidee des Protestantismus zurück, die wir so oft angeregt haben, nur daß er die Freiheit zu einseitig politisch und die Frömmigkeit zu einseitig puritanisch, d. h. zu streng gesetzlich, faßte. Mit vieler Beredsamkeit deckte er das Elend der großen Volksklasse Englands auf. „Es ist ein betrübender Anblick," sagt er, „die so edle unsterbliche Seele des Menschen zu lauter Arbeit und Mühe geboren zu sehen; zu sehen, wie sie mühselig und beladen sich hindurchwälzt durch so viele strenge und harte Jahre, ununterrichtet in der Wahrheit, keine Nahrung ziehend aus dem Brunnquell der Erkenntniß, unwissend in der großen Angelegenheit des Heils, endlich in's Grab hinabfahrend, ohne Gott je erkannt zu haben. Und doch ist unser Volk ein edler Stamm, welcher durch Beschneidung vortreffliche Früchte hervorbringen könnte, ein üppiger Boden, der dir entweder eine reichliche Ernte von Korn, oder aber einen verderbten Haufen Unkraut darbieten wird, je nach der Pflege, die du demselben angedeihen lässest." — Solche Rede, die das Praktische praktisch anfaßte, erweckte tiefes Mitgefühl. Der wachsende Beifall, der Irvings Predigtweise zu Theil wurde, machte ihn immer kühner in seinem Auftreten, und die sich steigernde Kühnheit mehrte ihrerseits wieder den Andrang. Viele ließen sich's nicht verdrießen, mehrere Stunden lang auf dem engsten Plätzchen zu stehn, um seine weit ausholenden, oft weit über das Maß einer Stunde ausgedehnten Reden zu vernehmen.

Freilich fehlte es auch nicht an Widerspruch, und dieser trat besonders stark hervor, als Irving zugleich einen dogmatischen Streitpunkt zu berühren anfing, dessen Erörterung man eher im Zeitalter der Scholastik als im 19. Jahrhundert erwartet hätte, und der uns wieder beweist, auf welchem Standpunkte bei aller praktischen Tüchtigkeit die englische Theologie sich hielt. Irving verhandelte in einer eignen Schrift das Fleisch Christi, von dem er behauptete, daß es gleich dem unsrigen ein sündliches gewesen von der Geburt an, ein Fleisch, wie Adam nach seinem Falle gehabt, und erst sei dieses Fleisch ein unsündliches geworden seit der Auferstehung. Räumen wir alle die Subtilitäten hinweg, in die sich der Verfasser vertieft, so bleibt der Sinn seiner Lehre der, daß wir eben nur dann eine wahre Menschheit Christi erhalten, wenn diese auch versuchbar war zur Sünde; eine Lehre, die gewiß in manchen biblischen Aussprüchen, wie in denen, daß er versucht sei gleich uns, ihren Halt und ihre große praktische Bedeutung hat, wenn Christus unser Vorbild sein soll, dem wir in allen Dingen nachzufolgen verpflichtet sind. Gleichwohl wurde diese Lehre, trotz der bestimmtesten Versicherungen und Erklärungen des Verfassers, dahin mißverstanden, als ob er Christum zum Sünder machen, ihm das Prädicat der absoluten Heiligkeit und Sündlosigkeit abstreiten oder doch schmälern wolle. So verdarb der Dogmatiker dem Prediger das Spiel. Es entstanden Zwiespältigkeiten unter seinen bisherigen Verehrern. Aber noch gefährlicher als die dogmatische Lieblingsmeinung wurde dem großen Manne etwas anderes, dessen Betrachtung uns wieder auf den Boden der Schwärmerei zurückführt. Irving hielt in seinem Hause besondere Erbauungsstunden, in welchen gebetet und die Bibel gelesen wurde. Da geschah es denn, daß unter den Anwesenden hie und da einer wie von einem besondern Geist ergriffen mit einer ganz eignen, fremdartigen Stimme und Betonung zu reden oder vielmehr Laute auszustoßen begann, die, im Zusammenhang mit einer außerordentlichen Geisteserregung, an das Zungenreden der alten korinthischen Gemeinde erinnerten. Die Sache wurde bald stadt- und weltkundig, indem eines Tags bei seinen öffentlichen Vorträgen in der Kirche eine der anwesenden Personen in diese Art der Begeisterung ausbrach, und dann zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten sich Aehnliches wiederholte. Nun kam es zu öffentlichen Erörte-

rungen für und wider die Sache. Die Einen sahen in diesen Ereignissen eine göttliche Bestätigung Irvings, Andern ward es unheimlich dabei. Zwischen dem Uebermenschlichen und dem Unmenschlichen der Sache schwankte das Urtheil der Menge und selbst der Gelehrten hin und her. Was Irving betrifft, so nahm er die Sache in Schutz, indem er an eine Fortdauer der Wunder glaubte und diesen Glauben in Verbindung brachte mit seiner Ansicht von der wahren Menschheit Christi; denn da Christus in allem unser Vorbild gewesen, so sei er es auch im Wunderthun; wir sollen ihn nicht zur Hälfte, sondern ganz nachahmen, und wo der Geist des Herrn in Wundern sich kund thut, ihn nicht dämpfen. Solche Behauptungen, sowie das Gewährenlassen der ganzen Erscheinung zogen ihm Verantwortung zu. Die Kirchenpfleger der schottischen Kirche in London ließen es erst nicht an liebreichen Erinnerungen fehlen, aber nach vergeblichen Unterhandlungen ward Irving zu Niederlegung seiner Stelle genöthigt im Frühling 1832. Damit war indessen die Sache nicht unterdrückt. War ihm von nun an die Pforte seines Gotteshauses verschlossen, so predigte Irving um so eifriger im Freien, namentlich auf dem großen Platze Islington. Mittlerweile ward eine besondere Kapelle für den Gottesdienst der Secte (denn das war sie nun) eingerichtet (in Newman-Street), und Irving stand hinfort unter dem apokalyptischen Namen eines Engels der neuen Gemeinde vor, die Uebrigen vertheilten unter sich die Titel der Propheten, Evangelisten, Apostel, Diakonen u. s. w., denn auch die Wiederherstellung der Aemter, wie sie in der apostolischen Kirche uns begegnen, gehört mit zu den Eigenthümlichkeiten des Irvingismus. — In kurzer Zeit mehrte sich die Zahl der Irvingianer so sehr, daß allein in London 7 Gemeinschaften nach dem Muster der einmal errichteten Kapelle sich bildeten. Indessen glaubte auch die schottische Landeskirche, welcher Irving ursprünglich angehörte, ein Recht auf ihn zu haben, und so mußte er sich vor dem Presbyterium seiner Vaterstadt, zu Annan, verantworten, was mit großer Oeffentlichkeit geschah. Nachdem er von da wieder nach London zurückgekehrt, besuchte er im Spätherbst 1834 sein Vaterland noch einmal, um hier seine Laufbahn zu enden; ein hitziges Fieber, das schon lange seine Kräfte aufgerieben, verzehrte sie vollends. Er starb zu Glasgow den 7. December in einem Alter von 42 Jahren. Seine Anhänger

aber verpflanzten seine Lehre und seine Wunder auch auf das Festland, und besonders ward die Genfer Kirche eine Zeitlang davon berührt.*)

Wenn so, wie wir nun eben gesehn haben, das meiste Leben von den dissentirenden Gemeinden in England oder auch von den Methodisten ausging, so machte dagegen in der letzten Zeit auch die bischöfliche Kirche wieder von sich zu reden, und zwar in zweierlei Beziehungen: durch ihre Mitwirkung zur Gründung des Bisthums von Jerusalem, und durch den Puseyismus. Bekanntlich war es Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, der gleich nach seiner Thronbesteigung (1840), im Anschlusse an die gleichzeitigen großen politischen Veränderungen im Orient, den Blick nach dem Mutterlande des Christenthums wandte. Der königliche Gedanke an ein protestantisches Bisthum in Jerusalem sollte sofort seine Verwirklichung erhalten; man hoffte dadurch einerseits dem Protestantismus selbst einen festern Halt, andrerseits der Missionsthätigkeit einen bedeutsamen Mittelpunkt zu geben. Wie nun schon auch früher Preußen mit England gemeinschaftlich gehandelt, wo es die Erreichung großer kirchlicher Zwecke galt**), so schien jetzt

*) Seither hat der Irvingismus auch in Deutschland um sich gegriffen und sucht sich ebenso in der Schweiz auszubreiten. Seine Hauptstärke sucht er in dem wieder erneuerten Apostolat und in der Herstellung der im Epheserbrief (4, 11.) genannten Aemter. Den bestehenden Kirchengemeinschaften gegenüber erweist er sich tolerant: er sieht in allen etwas provisorisch Gutes; aber alle sind abgewichen von dem reinen apostolischen Christenthum, dessen buchstäbliche Wiederherstellung die Aufgabe der Zeit ist. Uebrigens ist es nicht die Person Irvings allein, auf die der Irvingismus der Gegenwart sich stützt; sondern er hat seine Wurzel in den Bewegungen, die seit 1830 in der schottischen Kirche in Begleitung von außerordentlichen Erscheinungen, wie der des Zungenredens, hervorgetreten sind. Die Folge davon waren die von Mr. Steward zuerst in Gang gebrachten, bald über ganz Großbritannien verbreiteten Prayer-Meetings. Der Muttersitz der Secte ist Albury, die Besitzung eines ihrer Apostel, Sir Drummond. Im Dogmatischen entfernen sie sich von der rechtgläubigen Kirchenlehre nur in einzelnen Punkten, namentlich in der Lehre von der (sündlichen) Menschheit Christi und dem Abendmahl, das sie (aber nicht im römisch-katholischen Sinne) als Opfer fassen. Ihr Eigenthümliches besteht besonders in der streng gegliederten Hierarchie und in der buchstäblichen Anwendung der alttestamentlichen Typen (der Stiftshütte u. s. w.) auf die christlichen Zustände. Wir könnten die Richtung am besten als Anglo-Judaismus bezeichnen. Uebrigens verweisen wir auf die von den Irvingern selbst (ohne Titel und Jahrzahl) in 4. herausgegebene Denkschrift an die Patriarchen, Erzbischöfe u. s. w. sowie auf die Schrift von Böttcher (Barmen 1848) und auf die Abhandlung von Reich in den Studien und Kritiken 1849. 1. Vergl. Tholucks litterarischen Anzeiger 1848. Nr. 15 ff.

**) So bei dem Unionswerk zu Anfang des 18. Jahrhunderts.

besonders noch England durch die Stellung, die ihm die Vorsehung angewiesen, zur Ausführung dieses Gedankens geeignet; es imponirte nach außen durch das Ansehn, das es als europäische Macht im Orient und in Jerusalem hatte; nach innen (so hoffte man wohl auch) durch die festen Formen seines Kirchenwesens und durch den Nimbus der bischöflichen Würde. So wurden also Unterhandlungen eingeleitet, welche dahin führten, daß mit möglichster Berücksichtigung der geschichtlichen und nationalen Eigenthümlichkeit einer jeden der beiden Kirchen ein Bisthum an der Kirche zu St. Jacob in Jerusalem errichtet werde, auf der Grundlage der englisch-bischöflichen Verfassung. Der hinzustellende Bischof konnte ein Deutscher oder ein Engländer sein, aber er sollte die übliche Weihe durch den Primas der Kirche von England, den Erzbischof von Canterbury, erhalten, und sich auf die 39 Artikel der englischen Kirche verpflichten. Dem Bischof sollte zustehen, auch fremde, nicht zur englischen Landeskirche gehörige protestantische Gemeinden unter seinen Schutz zu nehmen, wenn sie es verlangten, und ihre Geistlichen sollten dann ihm zum Gehorsam verpflichtet und ebenfalls gehalten sein, die 39 Artikel zu unterschreiben. Die Wahl des Bischofs sollte wechseln zwischen England und Preußen. Das erste Mal, Ende des Jahres 1841, ging sie von England aus und fiel auf einen gebornen Preußen, auf Dr. Alexander, der, ursprünglich ein Jude, aus dem Großherzogthum Posen gebürtig, in England getauft und ordinirt worden war und eine Professur der hebräischen Litteratur am königlichen Collegium in London bekleidete. In dieser Persönlichkeit schien sich das Englische, das Preußische, das Orientalisch-Palästinensische auf's Beste zu vereinigen. Die Weihe fand den 7. November (1841) statt, und den 21. Januar 1842 hielt der neue Bischof den Einzug in die neue Gemeinde*). Verschieden sind die Urtheile über das Ereigniß, verschieden die Erwartungen, die man davon hegt. Während die Einen darin einen Fortschritt des Protestantismus, die Anbahnung großer weltgeschichtlicher Verhältnisse erblickten,

---

*) Siehe „das evangelische Bisthum in Jerusalem, geschichtliche Darlegung mit Urkunden." Berlin 1842. — An die Stelle des im J. 1846 verstorbenen Bischofs Alexander ist seitdem getreten Samuel Gobat aus Crémine, Kanton Bern, ein Schüler des Baseler Missionshauses. Vergl. über ihn „Kirchenblatt für die reformirte Schweiz." 1846. Nr. 10. (Feuilleton.)

haben Andere die Besorgniß laut ausgesprochen, daß diese Allianz von Preußen und England in kirchlichen Dingen nachtheilig auf die innern Angelegenheiten der vaterländischen Kirche zurückwirken und daß jener äußerliche Formalismus, von dem allerdings zu keiner Zeit das Heil des Protestantismus erwartet werden darf, der freien Entwicklung des deutschen Kirchenwesens Eintrag thun dürfte. Man hat es übel empfunden, daß der Primas von England in seiner Bestallungsbulle von der deutschen Kirche als von einer „minder gut eingerichteten“ sprach, während doch am Tage liegt, daß von den Zeiten der Reformation an der geistige Nerv des Protestantismus, der in England von Anfang an mit dem weltlichen Schwerte durchschnitten ward, am lebenskräftigsten in Deutschland pulsirt hat*).

Das Mißtrauen gegen das englische Kirchenwesen mußte aber besonders erhöht werden, als um dieselbe Zeit die Welt einen neuen Beweis erhielt von der hierarchisch katholisirenden Richtung der anglicanischen Kirche durch den Puseyismus.

Es ist aus der früheren Kirchengeschichte Englands bekannt, wie die strengen Anhänger der bischöflichen Gewalt zu den Zeiten Jacobs I. und Karls I. wieder zu dem Katholicismus zurückkehrten. Man denke an den Bischof Wilhelm Laud, der mit Ausnahme der päpstlichen Gewalt in Rom, die er verwarf, das ganze übrige Glaubensgerüste wieder aufrichtete, das die Reformation beseitigt hatte**). Eine ähnliche Richtung finden wir nun in dem Puseyismus. Schon in den Jahren 1820 — 23 waren in den Collegien zu Oxford einige Werke eingeführt, die den Samen zu einer Richtung enthielten, welche sich in den dreißiger Jahren immer mächtiger und mit steigender Annäherung an katholische Principien entwickelte. Organ dieser Richtung ward das British Magazine und die Tracts for the times. Mit Anfang der vierziger Jahre waren es hauptsächlich vier Lehrer der Oxforder Hochschule, Dr. Pusey, aus sehr alter und angesehener Familie (geboren 1801), J. Keble, J. H. Newman und J. Williams,

---

*) S. „das anglo-preuß. Bisthum zu St. Jacob in Jerusalem und was daran hängt.“ Freib. 1842. Seither lauten die Nachrichten aus dem Bisthum erfreulich. Den 21. Januar 1849 ist die neu erbaute evangelische Kirche zu Jerusalem eingeweiht worden, wobei der Bischof über Jes. 56, 7. predigte.

**) S. Vorlesungen Bd. III. S. 245 ff.

welche als Vertreter der Richtung hervortraten und unter denen Newman später auch förmlich zur römischen Kirche übertrat. Ihr Streben ging zunächst dahin, die Kirche als eine Macht hervortreten zu lassen in äußerer sichtbarer Gestalt. Die alte katholische Bischofskirche, wie sie in den ersten sechs Jahrhunderten sich gebildet, die Kirche eines Irenäus und Cyprian, ist ihr Ideal, von der die spätere römische Kirche abgefallen ist, von der sich aber auch der Protestantismus in willkührlicher Subjectivität entfernt hat. Pusey sieht die reine christliche Lehre vertreten in den Kirchenlehrern der sechs ersten Jahrhunderte und in den sechs großen Concilien jener Zeit. Was diese festgesetzt haben, ist unabänderliche Norm für die ganze Kirche nach ihrer innern, wie nach ihrer äußern Gestaltung. Zu jener Zeit waren die abendländische und die morgenländische Kirche noch vereinigt; seit der Trennung ist kein allgemeines Concil mehr möglich gewesen, und darum auch keine wahre Fortbildung. Der Puseyismus unterscheidet sich also darin von dem Protestantismus, daß er nicht wie dieser blos auf die hl. Schrift als einzige Autorität zurückgeht, sondern daß er neben die Schrift die Tradition der Kirche stellt; aber er führt diese Tradition nicht so weit fort als die römische Kirche, sondern ihm ist sie in den sechs ersten Jahrhunderten beschlossen. Die Differenz mit der römisch-katholischen Kirche ist also nur eine chronologische, nicht eine principielle. Auch nach der Oxforder Lehre ist die Schriftwahrheit nur innerhalb der wahren Kirche zu finden: sie bezeugt diese Schriftwahrheit, sie legt sie aus. Wer außerhalb des Zusammenhanges mit der Kirche und unbekümmert um ihre Autorität die Schrift auslegen will, verfällt dem Rationalismus oder der Schwärmerei. Nun aber hat England allein die reinen Elemente der Kirche bewahrt; es hat die Predigt des Evangeliums ursprünglich von der orientalischen Kirche erhalten zu einer Zeit, als diese noch ungeschieden war vom Abendlande. Es ist im Besitz der reinen apostolischen Ordination, die auf seine Bischöfe sich fortgepflanzt hat. Die Ordination ist daher nach den Puseyiten nicht ein bloßer kirchlicher Gebrauch, eine Ceremonie, sondern ein wahrhaftes Sacrament, ja das höchste der Sacramente, weil dadurch erst die beiden andern Sacramente der Taufe und des Abendmahls wirksam werden. Ueberhaupt legt der Puseyismus auf die Sacramente als auf göttlich wirkende Handlungen einen be-

deutenden Nachdruck. Aus ihnen kommt und quillt gleichsam die Rechtfertigung, wobei der Glaube des Menschen allerdings auch mit thätig sein muß, aber eben als specifischer Glaube an die specifische Wirkung des Sacraments. Der Puseyismus bildet überhaupt den strengsten Gegensatz zu jener subjectiven Innerlichkeit, wie wir sie im Quäkerthum und in ähnlichen Richtungen haben zu Tage treten sehen; er ist starrer Positivismus: das äußere Institut der Kirche ist ihm der Inbegriff des Heiles, und darin stimmt er wesentlich mit dem römischen Katholicismus überein, wenn er auch das Römische daran, insofern es römisch und nicht englisch ist, verwirft. Also, wie vorhin ein chronologischer, so hier ein localer Unterschied, aber kein principieller. Ein Papstthum hier, wie dort. Nur stellt der Puseyismus dem römischen sein Oxfordisches Papstthum entgegen. Auf diesem Boden aber wurde der Kampf für Rom ein leichter; es konnte den stillen Triumph feiern, manche Puseyiten und mit ihnen noch andere Söhne Albions in seinen Hafen einlaufen zu sehen. Aber eben diese Erscheinung mußte auch eine starke Opposition gegen den Puseyismus in England selbst hervorrufen. Das protestantische Princip fing sich wieder um so mächtiger an zu regen; und wie in früheren Zeiten, so ist es auch jetzt wieder Schottland, von wo wir die Reaction ausgehen sehen.

Nach vielen blutigen Streitigkeiten hatte sich endlich die schottische Nationalkirche gegen Ende des 17. Jahrhunderts (1690) politische Anerkennung erkämpft. In Verbindung damit stand die Aufhebung des sogenannten Patronatrechtes, wonach reiche Gutsherren die Pfarreien im Lande besetzten. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts nun (1712) war dieses Recht oder Unrecht unter mancherlei Vorwänden wieder eingeführt worden. Es folgten Beschwerden auf Beschwerden; der Kampf zog sich mehr oder weniger durch das ganze vorige Jahrhundert. Im Verlauf des Kampfes bildeten sich zwei Parteien, eine gemäßigte, die sich das Unvermeidliche gefallen ließ, und eine strenge (evangelische), welche nicht nachließ, ihre Rechte geltend zu machen. Endlich trat im Jahr 1834 (28. Mai) eine Generalversammlung der schottischen Geistlichen und Kirchenältesten zusammen, 386 an der Zahl, welche die sogenannte Veto-Acte erließen, eine Erklärung, worin sich die Gemeinden das Recht vorbehielten, den von dem Patron vorgeschlagenen Candidaten zu genehmigen oder nicht. Dieß führte zu neuen Streitigkeiten in und

außer dem Parlament. Als die Beschwerden kein Gehör fanden, schritt die strenge Partei, an ihrer Spitze Dr. Chalmers († 1847), zum Aeußersten. Den 18. Mai 1843 erklärten über 400 Geistliche ihren Austrittt aus dem Verbande der schottischen Nationalkirche und constituirten sich als freie schottische Kirche. Den 17. October fand eine zweite Versammlung statt; es zeigte sich, daß schon mehr als ⅓ der Bevölkerung zur freien Kirche sich bekannte. Sechs und sechzig Prediger wurden ausgesandt, die Grundsätze der kirchlichen Unabhängigkeit vom Staate zu verbreiten, und auch in England fing man an freiwillige Beiträge zu sammeln, an die von nun an die freie, vom Staate getrennte Kirche sich gewiesen sah. Auch nach America, dem Mutterlande kirchlicher Unabhängigkeit, wanderten ihre Boten, die freilich von der Nationalkirche als „irrende Ritter" bezeichnet wurden, „die das Volk bethören und ihm das Geld aus der Tasche locken." Aber dieß hinderte nicht, daß nicht Millionen zusammengebracht wurden und die freie Kirche sich in den Stand gesetzt sah, von sich aus Bethäuser zu bauen, Schulen zu gründen und selbst eine Mission in Ostindien in ihrem Namen zu betreiben.

Wenden wir uns jetzt nach Frankreich*), so haben wir es hier nicht mit einer protestantischen Staatskirche, sondern mit einer Minderheit zu thun, die nach vielen vorangegangenen blutigen Kämpfen endlich zu einer gewissen kirchlichen Berechtigung innerhalb gegebner Grenzen gelangt war. Wir reden, wo es die innere Entwicklung des Protestantismus in Frankreich betrifft, nur von den eigentlichen Franzosen. Das Elsaß stand mit seiner theologischen Schule zu Straßburg, besonders in der letzten Zeit, in vielfacher Berührung mit Deutschland, und so haben wir auch schon in der vorigen Stunde von Oberlin geredet, dessen Bild wir mit Recht als ein deutsches Original in Anspruch nehmen. Was aber nun die Protestanten französischer Zunge betrifft, so sehen wir vielleicht nirgends mehr als hier die beiden Seiten des Protestantismus in entgegengesetzten Polen aus einander treten: die negative Seite, die sich mit dem politischen Li-

*) Wir verweisen auf Reuchlin, das Christenthum in Frankreich (Hamburg 1837), und besonders auf das seitdem erschienene Werk: die protestantische Kirche Frankreichs von 1787 bis 1846, herausgegeben von Dr. J. C. L. Gieseler. Leipzig 1848. 2 Bde.

beralismus einigt und häufig als religiöser Indifferentismus sich kundgiebt, und die positive, die an den Lehrbestimmungen der Reformatoren auf dem Grunde der heil. Schrift mit Entschiedenheit, fast möchten wir sagen, mit Zähigkeit festhält. Letzteres kann dann freilich, wo die freie Bewegung des Gedankens und die wissenschaftliche Forschung fehlt, in eine todte Orthodoxie oder, wo diese von praktischen Interessen belebt wird, in einen schroffen und verletzenden Glaubenseifer ausarten, ähnlich wie bei den Puritanern. Die Theologie der französischen Protestanten, wie sie noch zur Stunde in Montauban betrieben wird, hat, soweit wir sie kennen, viel Aehnliches mit der Theologie der englischen Kirche, wenigstens das, daß sie ebensoweit von deutscher Wissenschaft entfernt geblieben ist, als iene, und daß sie die in bestimmte Satzungen gefaßten Glaubenswahrheiten allzu sehr an diese Satzungen gebunden glaubt. Nicht selten sieht man diese Orthodoxie, besonders wo sie von praktisch religiösem Leben durchdrungen ist, eine methodistische Färbung annehmen und eine einseitige gegnerische Stellung gegen alles, was ihr als Rationalismus und Naturalismus u. dergl. erscheint*). Gleichwohl verdient die Frömmigkeit, die Aufopferungsfähigkeit und Charakterfestigkeit der protestantischen Südfranzosen, die sie im Kampf gegen die Anschläge der römischen Kirche entwickeln, unsre volle Anerkennung. Hier stehn die Kämpfer auf einem heiligen, durch das Blut der Väter geweihten Boden. Auch hier gilt es mehr als speculiren und Bücher schreiben, womit wir Deutsche es oft richtig zu machen glauben; dem praktischen Sinn öffnet sich auch hier ein weites Feld. Auf diesem Felde haben denn auch in neuerer Zeit die verschiednen christlichen Gesellschaften ihre Thätigkeit entwickelt durch Verbreitung der Bibel (colportage), durch die Vertragung derselben in die entlegensten Thäler und Hütten, durch Aussendung von Predigern zur Evangelisirung der großen Masse, durch Errichtung von Schulen, durch Hülfeleistung aller Art. Am ausgebreitetsten ist der

---

*) Dieser Orthodoxie kann es natürlich selbst ein Neander nicht recht machen. Seine Kirchengeschichte wimmelt von Ketzereien, wenn wir nämlich den Archives du christianisme glauben. Daß die ersten Christen noch keinen Sonntag gekannt hätten und daß der Brief an die Hebräer wahrscheinlich nicht von Paulus geschrieben: solche Behauptungen können doch nur der größten Ignoranz als Ketzerei erscheinen! Vergl. die protestantische Kirche Frankreichs von Gieseler. II. S. 273. Anm.

Wirkungskreis der sogenannten evangelischen Gesellschaft, die sich in eine Menge von Hülfsgesellschaften verzweigt und die mit der englischen Betriebsamkeit wetteifert. Neben ihr, und zum Theil von freiern Grundsätzen ausgehend, wirkt die im Jahr 1838 gestiftete protestantische Gesellschaft zu Nismes, die sich besonders der zerstreuten Protestanten annimmt. Das zuvor berührte Mißtrauen der französischen Frommen gegen alles, was das Schild der Aufklärung heraushängt, läßt sich um so eher begreifen, als der flache Liberalismus vieler Franzosen nur zu geneigt ist, das positiv Christliche in einen haltlosen Naturalismus zu verflüchtigen; während freilich die tiefer Gebildeten anfangen, das Bedürfniß zu fühlen, sich mit der deutschen Wissenschaft inniger zu befreunden. Es sind dieß im Grunde fast weniger die Theologen, unter denen sich jedoch rühmliche Ausnahmen befinden, als die Staatsmänner und die großen Schriftsteller der Nation, die mehr eine rein theoretische (doctrinäre) als praktische Wirksamkeit zu entwickeln berufen sind; eine Wirksamkeit, die aber, so Gott will, doch nicht ohne Folgen bleiben wird. Unter diesen Männern ragt vor allen Guizot*) hervor, der die Sache des Protestantismus aus dem politischen Standpunkte vertreten hat, indem er ihn bei verschiedenen Anlässen gegen den Vorwurf des Revolutionären, der ihm schon so oft von Unverständigen gemacht worden ist, in Schutz genommen. „Eintracht in der Freiheit" — das ist das Ideal, das Guizot aufstellt und wonach gestrebt werden soll, wenn es sich um die Berechtigung der Confessionen innerhalb des Staates handelt. Frankreich (darauf beschränkt sich die Hoffnung des philosophirenden Politikers) wird nicht protestantisch werden, aber auch der Protestantismus wird in Frankreich nicht untergehen. Dieß ist allerdings nur eine halbe Hoffnung, bei der sich die eifrigern Protestanten nicht wohl zufrieden geben möchten, und das Wort ist ihm daher von den protestantischen Theologen verdacht worden. Nicht nur die methodistische Partei, die in dem Papst den Antichrist sieht, mußte dazu den Kopf schütteln; sondern auch der Vertreter der rationalistischen Rich-

*) Wir tragen um so weniger Bedenken, die Verdienste des Mannes auch nach seinem Sturze anzuerkennen, als ihnen auch der sachkundige Verfasser der oben angeführten Schrift: „die protestantische Kirche Frankreichs" alle Gerechtigkeit widerfahren läßt.

tung, Pfarrer Coquerel, hat gegen den damaligen Minister die weiter gehenden Ansprüche des Protestantismus vertheidigt*). Es kommt hier darauf an, was man sich unter dem Protestantismus denkt. Schwerlich werden für Frankreich die Zeiten Calvins, Beza's und der du Plessis Mornay wiederkommen, schwerlich eine Confession wie die gallicanische alle Franzosen verbinden, und eine Evangelisation Frankreichs in diesem Sinne gehört zu den Hoffnungen des 1000jährigen Reiches. Wie weit es aber dem Geist des evangelischen Christenthums, abgesehen von allen zeitlichen und allen bindenden Formen, über die der ächte Protestantismus hinaus ist, gelingen werde, sich mit der modernen Bildung zu einigen und auch das sociale Leben zu durchdringen, das jetzt noch den rohen Gewalten der Fleischesvergötterung und des Communismus, mithin der äußersten Verwilderung preisgegeben ist, das steht bei Gott**).

Die protestantische Kirche Frankreichs steht mit der Schweiz durch die alte Mutterkirche Genf in der innigsten Verbindung. Beginnen wir daher, indem wir jetzt zum Schlusse noch auf die vaterländischen

*) S. Guizot und Coquerel über den Protestantismus in Frankreich. Aus dem Französischen v. C. Plötz. Lpz. 1843.

**) So im Jahr 1843. Wie steht es nun seit Ludwig Philipps und Guizots Sturz? wie mit der reformirten Kirche Frankreichs unter der Republik? — Die oben aufgeworfene Frage steht noch als ungelöste Lebensfrage da. Die im September 1848 gehaltene Synode in Paris hat zu keinem erfreulichen Resultat geführt. Die streng confessionelle Partei hat es nicht dahin zu bringen vermocht, die sämmtlichen Glieder der Kirche wieder auf das alte Bekenntniß von Rochelle zu verbinden. Auch von entschieden rechtgläubiger Seite her wurde die große Wahrheit anerkannt, „daß das Christenthum mehr sei, als ein Rosenkranz von aneinander hängenden Dogmen, daß es die große That der Erscheinung Gottes unter den Menschen, daß es mit einem Wort ein Leben sei, das sich nicht formuliren lasse." (So Sardinoux, Professor der Theologie in Montauban). Die Mehrheit achtete es daher für Gewinn, daß die verschiedenen Glaubensrichtungen doch auf dem einen Grund, welcher ist Christus der Gekreuzigte, sich vereinigen ließen, was wohl vor dreißig Jahren kaum möglich gewesen. Das Schwierige der Zeit wurde anerkannt, aber auch die Hoffnung nicht aufgegeben, daß das in Liebe begonnene Werk auch immer mehr emporwachsen werde zur vollkommnen Höhe der Erkenntniß. Gegenüber dieser „Vermittlungskirche", zu der auch ein Grandpierre und Adolph Monod sich bekannten, that sich aber unter Friedrich Monod und dem um den Protestantismus Frankreichs hochverdienten Grafen Agenor von Gasparin eine Sonderkirche auf, die, sich fern haltend von allem sogenannten „Latitudinarismus", auf dem Grunde der alten kirchlichen Bekenntnisse das Heil der reformirten Kirche sucht. Schlimm genug, daß der einseitige theologische Verstand es zu keiner Verständigung bringt und der Eifer um den Glauben die Herzen aushöhlt, *statt sie mit* neuen Trieben zu befruchten!

Zustände übergehen, mit dieser und der französischen Schweiz überhaupt. Hier treffen wir in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts auf einen ähnlichen Kampf, wie in Deutschland, zwischen dem alten confessionellen Glauben und dem sogenannten Rationalismus; nur mit dem Unterschied, daß es sich hier nicht sowohl um die formellen Bestimmungen über Offenbarung und Vernunft handelte, wie dort, sondern mehr um die Fassung der Dogmen selbst und ihre Geltendmachung im Leben. Von den Kantischen Fragen, und was daran hängt, blieb die Genfer Kirche ebenso unberührt, als die englische und die französische. Und so trat der Rationalismus mehr in den alten Formen des Arianismus und Socinianismus auf. Schon von längerer Zeit her hatte sich die Genfer Schule von dem strengen Calvinismus losgesagt, und auch Rousseau hatte den dortigen Predigern vorgeworfen, daß sie auf die Frage, ob Christus Gott sei, keine Antwort hätten. Die freisinnigere, oder wenn man lieber will, die laxere Theologie in Beziehung auf die Dogmen hatte mehr und mehr sich der Vorsteher der Kirche bemächtigt, und die neuere Moral hatte die alte Dogmatik und Polemik von den Kanzeln verdrängt. Aber der alte Glaube war darum nicht ganz ausgestorben, und auch hier fing er an im Gefolge der großen politischen Ereignisse der Jahre 1813 bis 15 seine Rechte wieder geltend zu machen. Angeregt zum Theil von der Frau v. Krüdener, von der wir später reden werden, hatten sich jüngere Geistliche in Genf und im Waadtlande für die strengere Lehre ausgesprochen, und im Gegensatze gegen diesen Eifer war es gewiß ein Schritt, der sich kaum vor dem protestantischen Bewußtsein rechtfertigen ließ, wenn von Seiten der Vén. Compagnie des Pasteurs im Jahr 1817 ein förmliches Verbot erging, über die Dogmen zu predigen, welche doch von jeher als die Grunddogmen der reformirten Kirche gegolten hatten. Es mochte aus friedliebender Absicht geschehen sein, nicht um den Glauben zu unterdrücken, sondern um Gezänke zu vermeiden; immerhin aber erregte das willkührliche Verbot Erbitterung. Einzelne Prediger weigerten sich, demselben zu gehorchen, und separirten sich von der Kirche. Der strenge Calvinismus, einst die herrschende Staatsreligion, ward jetzt als Secte betrachtet. Die Anhänger desselben, freilich auch nicht mehr ganz die alten Calvinisten mit ihrer Klarheit, sondern mehr oder weniger von methodistischen Einflüssen

bestimmt und zu trüber Lebensansicht geneigt, hießen dem Volke Momiers, und setzten sich sogar Beschimpfungen des Pöbels aus. Im Waadtlande kam es zu manchen ärgerlichen Auftritten, und die große Lebensfrage unsrer Zeit, welches Recht dem Staat zukomme den religiösen Secten und Parteien gegenüber, wurde von verschiedenen Standpunkten aus verschieden beantwortet. Merkwürdig ist es, wie hier grade der politische Liberalismus, wenn er auch nicht immer die Meinungen der sogenannten Momiers theilte, (wenigstens anfänglich) sich auf ihre Seite schlug, weil ihm Gewalt in religiösen Dingen, Unterdrückung der individuellen Ueberzeugung ein Greuel war, und auch unter den Verfolgten redeten viele in ihrem eignen Interesse der nordamericanischen Cultusfreiheit das Wort, wobei es immerhin zweifelhaft bleiben mochte, ob sie unter andern Verhältnissen auch Andern dieselbe Freiheit einräumen würden. Die politische Reorganisation der Schweiz seit dem Jahr 1830 fiel endlich zu Gunsten der freien Religionsübung aus. Es zeigte sich indessen bald, daß viele von denen, welche eine gläubigere Theologie und eine strengere Kirchenzucht zurückwünschten, darum mit nichten eine förmliche Absonderung von der Kirche suchten. Es bildete sich (1831) eine Mittelpartei zwischen der Neologie und dem Separatismus, welche die strengern dogmatischen Ueberzeugungen mit dem letztern theilte, ohne sich mit derselben Schroffheit von der Landeskirche loszusagen. Diese Partei trat als evangelische Gesellschaft zusammen, sie hielt ihre religiösen Versammlungen im Oratoire und gründete eine eigne theologische Schule, welche sich Erhaltung der strengen Rechtgläubigkeit und Erweckung eines lebendigen christlichen Sinnes zum Ziel setzte. Die Nationalkirche selbst mußte, wenn sie nicht als traurige Ruine dastehn wollte, von den neu angeregten religiösen Lebenselementen so viel in sich aufnehmen, als mit ihrer bisherigen Richtung verträglich war. Mitten in diesen noch ungeschlichteten, jedoch schon etwas gemäßigten Kampf der Parteien fiel das Reformationsfest zu Genf im Jahr 1835. Es ließ, wie das im Jahr 1817 in Deutschland gefeierte, eine große Verschiedenheit der Standpunkte zu, aus welchen die Reformation betrachtet werden konnte, und es fehlte nicht an Stimmen, welche die Genfer Kirche des Abfalls beschuldigten, während friedlicher Gestimmte hier ein Mittel der Verständigung und der Einigung zu finden glaubten. Diese ist

aber noch in weite Aussicht gestellt. Ihre Bedingungen liegen in einer von Parteisucht sich immer mehr losmachenden ruhigen Prüfung dessen, was der Kirche noth thut. Vorzüglich dürfte auch hier die Befreundung mit der deutschen Theologie, in welcher die Vereinigung von Wissen und Glauben zwar keineswegs schon errungen ist, aber bei der sie doch viel sicherer angestrebt wird als anderwärts, förderlich einwirken*).

Richten wir endlich unsere Blicke auf die deutsch-protestantische Schweiz, so stellt uns diese in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts ein verschiednes Bild dar, in Beziehung auf die

*) Unterdessen hat das kirchliche Leben in der französischen Schweiz im Zusammenhange mit dem Methodismus auf der einen, und der politischen Revolution auf der andern Seite, eine wichtige Entwicklungsphase durchgemacht. Wenn früher die strengere Richtung, die man als Methodismus bezeichnete, an dem Liberalismus eine Stütze hatte, der gegen die Demonstrationen der Staatsgewalt den freien Cult in Schutz nahm, so änderte sich das Verhältniß, nachdem diese Staasgewalt in radicale Hände übergegangen war. Man sah in den Methodisten, die übrigens Mitglieder der Landeskirche waren und zu denen sich auch viele Geistliche derselben hielten, Werkzeuge der Reaction und verbot ihnen die außerkirchlichen Zusammenkünfte in den Oratoires. Dazu kam die Zumuthung an die Geistlichen (August 1845), eine politische Proclamation, welche die neue Verfassung dem Volke empfehlen sollte, von der Kanzel zu verlesen; während ein früheres Gesetz nur die auf die Religion bezüglichen Proclamationen für kirchlich zulässig erklärt hatte. Die Weigerung einer bedeutenden Anzahl von Geistlichen (43) zog Suspensionen nach sich. Da geschah den 11. und 12. November 1845 auf einer Geistlichen-Versammlung in Lausanne der entscheidende Schritt einer massenweisen Demission, womit jedoch nur der Austritt aus dem amtlichen Dienst der Nationalkirche, nicht die Lostrennung von dieser selbst ausgesprochen sein sollte. Indessen hatten sich schon seit längerer Zeit her, besonders durch die geistreichen Schriften Vinets angeregt, Ideen verbreitet, welche auf eine gänzliche Trennung der Kirche vom Staate abzielten; und im Vertrauen auf die Macht dieser Ideen, die um dieselbe Zeit auch in Schottland praktisch in's Leben traten, mochten auch Viele den Schritt um so leichter gewagt haben. Die freie Kirche des Waadtlandes war auch wirklich die Folge davon. Nur hat diese Kirche bisher mehr in den höhern Ständen und bei den Geistlichen, als in der Masse des Volkes Wurzel gefaßt. Vielmehr deuten die rohen Excesse, welche sich diese, mitunter sogar von der Regierung begünstigt, gegen die Abgetretenen und ihre religiösen Versammlungen erlaubte, auf eine tiefe Zerrüttung des religiösen und sittlichen Lebens überhaupt. — Neben dem Methodismus haben übrigens auch noch andere religiöse, von England ausgehende Richtungen, wie der dem Irvingismus verwandte Darbysmus oder die sogenannten Plymouthbrüder, in der französischen Schweiz einen Boden gefunden; vergl. die Schrift von Herzog (les frères de Plymouth. Laus. 1845.). Ueber die Bewegungen im Waadtland s. die Schriften von Baup (précis des faits etc. Laus. 1846.), Al. Schweizer (die kirchlichen Zerwürfnisse im Kanton Waadt. Zürch 1848.) und von Mestral (mission de l'église libre. 1848. Deutsch Bern 1849).

kirchlichen Verhältnisse und auf die herrschende theologische Ueberzeugung. Wir müssen es ohne Neid eingestehn, daß unter allen Städten der deutschen Schweiz Zürich in jener Zeit auch den geistigen Rang eines Vororts behauptete. Welche Macht übte Lavater! welches Band schlang sich durch ihn zwischen den geistigen Gewalten Deutschlands und denen der Schweiz! Wer von ausgezeichneten deutschen Gelehrten und Künstlern die Schweiz bereiste, besuchte Lavater, und wer von Zürich auf eine deutsche Hochschule ging (und das geschah von da aus mehr als von andern Schweizerstädten), der brachte von Lavater Empfehlungen mit. War Lavaters Christenthum ein feuriges, individuelles, mit ihm und seiner Denkweise verwachsenes, so daß es leicht in den Augen des nüchternen Beobachters den Anstrich des Schwärmerischen und Willkührlichen erhalten konnte, und daher auch nicht geeignet war, der zürcherischen Landeskirche einen bestimmten Typus aufzudrücken: so vertrat dagegen der würdige Antistes Heß die streng bibelfeste, von den Strahlen der neuern Aufklärung durchleuchtete, keineswegs aber von ihnen zerletzte, kirchliche Rechtgläubigkeit. Was Reinhard für die sächsische Kirche, Storr für die würtembergische war, das war Heß für Zürich und die Schweiz; aber nicht für sie allein, sondern seine klare und milde, und dennoch feste und sichere Ueberzeugung, wie sie sich in seinen Schriften über die biblische Geschichte, namentlich über die Schicksale und die Thaten unsers Herrn aussprach, fand in manchen frommen Familienkreisen Deutschlands und im Herzen manches jungen Theologen Anklang. Gleichzeitig mit ihm wirkte von Schafhausen aus Johann Georg Müller, der Schüler Herders, zu Aufrechthaltung des positiven Christenthums, gegenüber den zerstörenden und verflachenden Tendenzen der Zeit. Müller war orthodoxer und conservativer, als sein großer Lehrer, er konnte mitunter scharf und schneidend auftreten, aber doch verschloß er sich nicht gegen die Ansprüche der Bildung und bekannte eben so freimüthig seine Abneigung gegen ungesunde Frömmelei, als gegen einen haltlosen Liberalismus *). Neben dieser erhaltenden, nicht steif orthodoxen und doch entschieden positiven Richtung, die auch in Bern

*) Sein Theophron, sein Glaube der Christen, die Unterhaltungen mit Serena, und die trefflichen Geschichtswerke verdienen noch immer beachtet zu werden.

an dem würdigen Müslin ihren Vertreter fand, hatte indessen auch der deutsche Rationalismus in der Schweiz Eingang gefunden, und zwar am meisten in dem für vielartige geistige Eindrücke empfänglichen Zürich. Zwei junge Männer, Stolz und Häfeli, erst begeisterte Schüler Lavaters, neigten sich mehr und mehr zu der herrschenden Richtung der Aufklärung hin, die sie indessen nicht in der Schweiz selbst, sondern von Norddeutschland, namentlich von Bremen aus, wo sie als Prediger beliebt waren, geltend machten*). Aber bald nahm auch die theologische Schule von Zürich und durch sie zugleich die Kirche den Rationalismus in sich auf. Diese Richtung fand namentlich ihren Vertreter in der Person des gelehrten und persönlich frommen Chorherrn Schultheß**), der ähnlich seinem Freunde Paulus seine Ueberzeugungstreue dadurch bewähren zu müssen glaubte, daß er sich jeder Richtung entgegenwarf, von der er Verfinsterung der Denkfreiheit befürchtete. An ihm fanden nicht nur die katholisirenden Tendenzen, sondern besonders auch die als pietistisch verschrieenen Bestrebungen der Tractatengesellschaften und ähnlicher, einen empfindlich gereizten Gegner, wie er sich denn auch mit namhaften deutschen Theologen in Kampf einließ, und ebenso gegen alle dialektische und speculative Vermittlung mit allen Kräften sich sträubte, bis die alten Formen, auf denen sein übriges Wesen fußte, unter ihm zusammenbrachen.

Die Baselsche Kirche war bis in die neuesten Zeiten hinein der alten Lehre, wie sie in ihrer Confession sich ausspricht, getreu geblieben, aber in wissenschaftlicher Beziehung ward allerdings die Regsamkeit Zürichs vermißt. Die Universität hatte seit der Mitte des 17. Jahrhunderts ihre frühere Bedeutung verloren, sie war — gestehen wir es offen — (wir reden nicht von Einzelnen, sondern von dem Eindruck, den die Universität als Ganzes machte) lebendig-todt zu nennen. Die theologische Wissenschaft war seit einem halben Jahrhundert traditionell geworden, und wenn sie denn auch sich rühmen konnte,

---

*) Stolz zeichnete sich durch seine (moderne) Uebersetzung des N. T. und seine Erläuterungen dazu aus. Auf den Entwicklungsgang beider Männer werfen ihre Briefe an Lavater (bei Hegner) ein interessantes Licht.

**) Eine anerkennende Charakteristik des Mannes siehe bei Gelzer, die Straußischen Zerwürfnisse u. s. w. Hamb. 1843. S. 15. u. 16.

von allem Einfluß neologischer Bestrebungen frei geblieben zu sein, so war dieß bei der wissenschaftlichen Theilnahmlosigkeit, in der sie mehr und mehr versank, nur ein sehr zweideutiger Ruhm; denn so wenig wissenschaftliches Leben, eben so wenig ging ein neues religiöses Leben von ihr aus. Dagegen bot Basel von andrer Seite einen merkwürdigen Halt= und Anschlußpunkt dar. Das praktisch=christliche Leben, das sich unabhängig vom Staat und von der Schule seine Wege sucht, fand sie auch hier, und zwar zumeist in der Form, die man als die pietistische zu bezeichnen gewohnt ist. Es ist schon früher gezeigt worden, wie es der Brüdergemeinde gelungen, in Basel eine Societät zu gründen, wie die von Urlsperger angeregte deutsche Christenthumsgesellschaft hier besonders ihren Boden fand, und wie denn so Basel für manche, die sich nach einer innigen Gemeinschaft des Glaubens sehnten, mitten unter den zerstörenden Gewalten ein Mittelpunkt wurde, nach dem sie ihre Blicke richteten*). Dazu kam aber, daß bei der wiedererwachten Theilnahme für größere Unternehmungen des christlichen Gemeingeistes unter allen Städten des europäischen Festlandes Basel es zuerst war, das im Jahr 1816 eine Missionsschule gründete**), während schon einige Jahre zuvor die Bibelgesellschaft in's Leben getreten war; Stiftungen, welche bald nach verschiedenen Seiten hin weitere Zweige trieben und ebensosehr von den Einen mit Liebe und Begeisterung begrüßt, als von den Andern als Parteisache verdächtigt wurden. Nun durfte neben der praktischen auch die wissenschaftliche Seite nicht länger im Dunkel bleiben. Die Wiederherstellung der Hochschule in den Jahren 1817 — 1820 und die Berufung eines deutschen Theologen, dessen Name neben dem Schleiermachers uns schon einmal auf der Zunge schwebte***), muß von allen denen, die Einsicht haben in die geistige Entwicklung unsers Gemeinwesens, nur als ein bedeutsames Ereigniß begriffen werden. Von da an gewann das theologische Studium erst wieder Leben und Zusammenhang, und eine Verbindung mit der deutschen Wissenschaft ward

*) Vergl. Band I. S. 397 ff.

**) Ueber das Nähere verweisen wir auf die Schrift von Inspector W. Hoffmann, die evangelische Missionsgesellschaft zu Basel. Basel 1842.

***) Vergl. Vorlesung 17.

eingeleitet. Mag es auch sein, daß das praktisch-fromme und das wissenschaftliche Interesse, wie sie gleichzeitig von verschiednen Punkten aus sich kundgaben, einander im Anfang wenig, und wo es geschah, sich eher gegnerisch berührten: es mußten und sollten doch beide Elemente, die zu allen Zeiten die Lebenselemente des Protestantismus bleiben, die Wissenschaft und die praktische Frömmigkeit, sich gegenseitig an einander gewöhnen, sich achten lernen, sich gegenseitig ergänzen, um sich endlich zu einem lebendigen Organismus zu durchdringen. Was freilich im Ganzen und Großen noch nicht geschehn ist, das hat sich denn doch nicht nur bei uns, sondern auch anderwärts in einzelnen Erscheinungen verwirklicht; und von der ächten theologischen Gesinnung, auf deren Grundlage alle wahren Säulen der Kirche ruhen, muß auch die weitere Vermittlung der Extreme ausgehen. Seither haben auch Zürich und Bern auf den Fuß deutscher Hochschulen sich gestellt und ihre Lehrstühle theilweise mit deutschen Theologen von anerkanntem Rufe besetzt. Wiederum werden die deutschen Hochschulen mehr als früher von Schweizerjünglingen besucht, und wenn auch verschiedne Richtungen sowohl im In- als Auslande sich vertreten finden, so kann man doch nicht unbeachtet lassen, wie namentlich Schleiermacher auf die Schweiz einen unberechenbaren Einfluß geübt, direct und indirect, — vielleicht außer Würtemberg auf kein Land mehr, als auf unser Vaterland; denn auch die Bonner Schule, die vielleicht unter den jüngern Geistlichen die meisten Anhänger zählt, hat in der Schleiermacherschen Theologie ihre wissenschaftliche Wurzel. Uebrigens sind es auch hier wieder nicht die Schulen allein, nicht die Ansichten und Meinungen der Gelehrten (und wären es die ersten Sterne), von denen das Leben der Kirche abhängt; und dieß zwar in der Schweiz noch weniger als in Deutschland. Und so müssen wir denn noch, nachdem wir erst von den äußersten Punkten und Spitzen geredet, an denen das christliche Leben mehr theoretisch zur Erscheinung kommt, hinabsteigen in die bewegten Thäler des schweizerischen Volkslebens (deutscher Zunge), und sehen, wie sich hier das protestantische Bewußtsein kundgegeben.

Unser schweizerisches Volk war bis zur französischen Revolution ein kirchliches Volk, und bei einzelnen Unsitte nund Gebrechen herrschte weit und breit in den Haushaltungen alte, fromme Sitte der Väter,

die Ehrfurcht vor der Bibel und die Liebe zum Gottesdienst. Manches Eigenthümliche dieser Sitte ward in der Revolution durch die von außen aufgenöthigte Einheit verwischt, und mit dem Kosmopolitismus nahm auch die Flachheit ihren Platz mitten im Gebirgslande, dem sie so übel ansteht. Die Aufklärerei nahm auch unter dem Volk überhand, die Kirchlichkeit in den Städten nahm ab, die Kirchenzucht, freilich schon frühe zur bloßen Form herabgesunken, kam in Verfall. Aber auch für die Schweiz wurden, wie für Deutschland, die Kriegsjahre und die darauf folgende Theuerung in den Jahren 1816 und 1817 eine Zeit der religiösen Erweckung. Von zwei sehr verschiedenen Seiten her wurden um diese Zeit die Gemüther in Anspruch genommen. Von der einen Seite ward von einem Schriftsteller, der nicht Schweizer von Geburt, noch weniger Theologe von Beruf war, der Versuch gemacht, durch ein periodisches Blatt die Aufmerksamkeit der gebildetern Stände besonders wieder dem religiösen Leben zuzulenken, nicht sowohl durch gründliches Eingehn auf die in Streit liegenden religiösen Fragen, als durch leichte und gewandte Beseitigung alles dessen, was confessionelle oder dogmatische Spannungen hervorbrachte, durch unmerkliche Vermischung des Unterscheidenden und Geltendmachung des gemeinsam Religiösen, besonders des Moralischen, so weit dieses durch ästhetische Beimischung gehoben und den Gebildeten annehmlich gemacht werden kann. So entstanden die von Aarau ausgegangenen Stunden der Andacht, welche bald nicht nur im Vaterlande viele Verehrer gewannen, sondern über die Grenzen der Schweiz hinaus bis nach dem fernsten Norden sich verbreiteten und eine Theilnahme erweckten, die durch den Reiz der Anonymität lange Zeit hindurch erhöht ward *). Wir werden das Werk am besten charakterisiren, wenn wir seinen Geist als den eines sentimentalen Rationalismus oder rationaler Sentimentalität bezeichnen, und es so mit Tiedge's Urania, mit Witschels Morgen- und Abendopfer und ähnlichen Büchern, von denen früher die Rede war, auf eine Linie stellen, nur daß es sich durch reichere Mannigfaltigkeit des Stoffes auszeichnet. Die Stunden der Andacht sagten einem großen Theil der Zeitgenossen zu, wie schon die vielen Auflagen und der schnelle Absatz beweisen.

*) Nunmehr ist das Geheimniß offenbar, siehe Zschokke, eine Selbstschau. Aarau 1842. Bd. I.

Man würde ihnen gewiß Unrecht thun, wenn man läugnen wollte, daß sie in manchem Jüngling und in mancher Jungfrau den Sinn für religiöse Natur- und Selbstbetrachtung geweckt und in den gebildeten Familien das Wort „Andacht" selbst, das man fast nur noch mit Mißtrauen hörte, wieder zu Credit gebracht, ja daß sie in manchen Kreisen Erbauung und Segen gestiftet haben. Nur rohe Leidenschaft wird dieß läugnen oder gar dahin verkehren, daß sie das Werk ein „Werk des Satans" nennt. Aber Unrecht thun wir dem Werke nicht, wenn wir behaupten, daß es viel zu sehr beim Allgemeinsten stehn bleibe und mehr auf der Oberfläche sich halte, als daß es in die Tiefen der Schrift und in die Tiefen des Herzens auf energische Weise einzuführen vermöchte. Dem Volke hat es seinen Arnd, Scriver, Schmolcke nicht ersetzt, und wer von den Gebildeten ein Buch, wie die Reden über Religion gekostet, dem wollte die Speise auch nicht mehr ganz munden.

Die Menschheit will oft gewaltsam aufgerüttelt werden; dieselben, die eine Zeitlang dem Indifferentismus sich hingegeben, greifen dann zum äußersten und stärksten Mittel, wenn es sich ihnen zur geeigneten Stunde aufdringt, und dieselbe Sprache der Buße und der Zerknirschung hört man in den Salons der Gebildeten wiedertönen, die nur etwas rauher in den untern Volksmassen sich vernehmen läßt. Wir denken an die Erscheinung der Frau von Krüdener in der Schweiz und an die Folgen derselben; eine Erscheinung, über welche jetzt wohl ein unbefangneres Urtheil gefällt werden darf, als vor einem Vierteljahrhundert. Eine merkwürdige Erscheinung ist es immerhin zu nennen, wie eine Frau, „in den Wohnungen der Eitelkeit erzogen," und „gedemüthigt durch ihre Sünden und Verirrungen" (wie sie von sich selbst bekennt*)), den Muth der Selbstentsagung hatte, um den Armen und Elenden „auf einer hölzernen Bank" zu dienen, um die Verbrecher in den Gefängnissen aufzusuchen, ihnen den Trost des Kreuzes zu bringen, um den Weisen dieser Welt die Augen zu öffnen über die tiefsten Geheimnisse der göttlichen Liebe, um den Königen der Welt es zu sagen, daß alles nichts sei ohne den König der Könige, der als der Gekreuzigte den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit ist; wie sie verspottet, zum Theil ver-

*) Siehe Zeitgenossen. Leipzig 1838. Bd. III.

läumdet, verfolgt, von einem Lande zum andern getrieben, dennoch nicht müde wurde, mitten „in der Wüste der Civilisation“ Buße zu predigen, Heil zu verkündigen den Gläubigen und das Wehe zu rufen über die Ungläubigen. Juliane Baronesse von Vietinghoff wurde im Jahr 1766 zu Riga geboren und galt schon in ihrem 9. Jahre wegen der raschen Fortschritte, die sie im Lernen machte, als eine seltne Erscheinung, die zugleich durch kindliche Liebenswürdigkeit die Herzen zu gewinnen wußte. In diesem zarten Alter kam sie mit ihren Eltern nach Paris, wo das Haus ihres Vaters der Sammelplatz der damaligen Schöngeister Frankreichs war und wo das junge eitle Wesen bald Gelegenheit erhielt, seinen Witz auf Kosten der zartern Weiblichkeit spielen zu lassen. Sie selbst hat das Nachtheilige dieser Lebensweise tief empfunden. Ja schon als Kind wachte ihr mitten unter den Weltlichkeiten das Gewissen auf. Als sie eines Abends in Straßburg, durch Tanz ermüdet und zerstreut, ohne Gebet eingeschlummert war, konnte sie sich darüber lange nicht beruhigen. Sehr früh, schon im 14. Jahr, ward sie an den Baron von Krüdener vermählt, machte dann mit ihrem Gatten eine Reise nach Italien, und brachte mehrere Jahre in Venedig zu. Ihre Ehe war keine glückliche. Nach der Trennung von ihrem Gemahle lebte Juliane vom Jahr 1791 an wieder eine Zeitlang im Hause ihrer Eltern zu Riga; dann ging sie nach Paris, wohin sie nach einem kürzern Aufenthalt in Deutschland (in Leipzig) und Rußland im Jahr 1801 abermals zurückkehrte. In Paris besuchte sie die glänzendsten Zirkel und lebte ganz in der Welt und in weltlich französischer Weise. Sie schrieb in dieser Zeit ihren Roman Valérie, dessen Inhalt ein unsittliches Verhältniß ist, in den duftigen Schleier der Romantik gehüllt und mit dem Anhauch religiöser, katholisirender Gefühlsschwärmerei übergossen, an welchem, wie man behauptet, der französische Mystiker Saint Martin Antheil gehabt haben soll. Von der Zeit an lebte die Verfasserin bald im Norden, bald im Süden*); eine Zeitlang auch am Rhein. In Karlsruhe machte sie Jung-Stillings Bekanntschaft, und im Herbst 1814 erschien sie wieder in Paris. Hier machten zuerst die religiösen Ver-

*) Von Genf wurde Empeytas, nachmals ein Haupt der sogenannten Momiers, ihr Anhänger.

sammlungen in ihrem Hause Aufsehn, und das Jahr darauf wandte sie sich nach der Schweiz, wo sie ihre eigentliche Mission auszurichten gedachte. Von ihrem Aufenthalt in Basel und in dessen Nähe auf dem badischen Gebiete, weiterhin dann im Aargau, in Lottstetten (in der Nähe Schafhausens) u. s. w. ist nicht nöthig, ein Weiteres zu sagen. Noch unlängst ist uns in der Lebensbeschreibung eines Schafhauser Geistlichen manches Interessante darüber mitgetheilt worden*). Was die weitern Schicksale der merkwürdigen Frau und ihrer Gefährten betrifft, so ist nur daran zu erinnern: daß, wie überall, wo sie ihren Fuß hinsetzte, ganze Schaaren von leiblich und geistig Hungernden, von Elenden aller Art, aus allerlei Volk, ohne Unterschied der Confessionen, sie umringten und Speisung, selbst wunderbare Speisung, von ihr erwarteten; wie das Wehe, das sie über die an Leib und Geist Gesättigten aussprach, in mancher gedrückten und verkümmerten Seele ebenso leicht Hoffnungen der Schadenfreude wecken, als auch wieder manches besänftigende Wort der Liebe eine gute Statt finden konnte; wie das Gerücht geschäftig war, auf der einen Seite ihr das Ansehn einer auserwählten Heiligen, einer Prophetin und Wunderthäterin zu sichern, auf der andern sie zur Thörin, ja zur Betrügerin herabzudrücken; wie die Leidenschaft auch in den öffentlichen Urtheilen sich bald für, bald wider vernehmen ließ, und wie bei allem dem Widersprechenden die Behörden in die größte Verlegenheit gesetzt, am Ende nichts anderes wußten, als sie von einer Grenze zur andern nach der nordischen Heimath zurückzuweisen. Aber auch da war ihr kein ruhiger Aufenthalt gestattet. Als sie sich lebhaft für die Sache der Griechen erklärte, ward sie auch aus Petersburg vertrieben und ging nach Liefland und endlich in die Krim, wo sie den 13. December 1824 an einer schmerzlichen Krankheit starb.

Fragen wir nach den Spuren, die sie in der Schweiz hinterlassen, so ist häufig alles, was sich in der Folge Exaltirtes und Schwärmerisches gezeigt hat, mit ihrem Auftreten in Verbindung gebracht und auf ihren Einfluß zurückgeführt worden. Mit welchem Rechte, ist schwer zu entscheiden. Gewiß ist, daß der schweizerische Separatismus, wie er

---

*) Siehe Erinnerungen an J. C. Maurer, Bilder aus dem Leben eines Predigers. Schafhausen 1843.

sich in der neuern Zeit wieder regte, ältere historische Wurzeln hat, die sich vielleicht bis auf die Reformationszeit verfolgen ließen. Wenn er aber auf diesen alten Wurzeln wieder üppigere Sprossen trieb, und wenn sogar neue Wurzeln hie und da sich ansetzten, war das nicht natürlich, nachdem auf die Zeit der Dürre ein befruchtender Regen über das Land gegangen, der das Unkraut mit dem Weizen hervortrieb? Was die Frau v. Krüdener betrifft, so möchte doch nicht das Unkraut ihr allein zur Last fallen. Wenn ihre Aussaat unter die großen Volksmassen einem unsichern Erfolg preisgegeben war, so hat doch ihr Beispiel auch wieder mitgewirkt, den Sinn für ein tieferes und ernsteres Seelenleben auch in den höhern und höchsten Kreisen der Gesellschaft zu wecken, wie denn die Stiftung des heiligen Bundes zum Theil ihr Werk sein soll. Unklar war ihr Wirken allerdings, und diese Unklarheit zeigt sich besonders in der verkehrten Ansicht, die sie vom Wesen des Protestantismus hatte, der ihr schon dem Namen nach verhaßt war, und in der unzeitigen Einmischung katholischer Elemente. Sie meinte freilich dadurch die Zeit herbeizuführen, wo eine Heerde und ein Hirte sein werde; aber es zeigte sich auch hier augenscheinlich, daß, wer am unrechten Orte und zu frühe vereinigen will, den Riß eher größer macht und, statt sammelt, zerstreut. Die Spaltungen unter den Reformirten selbst nahmen von nun an erst recht überhand, was indessen auch kein so großes Unglück war, da sie zur Entscheidung hindrängten.

Einen ernsten warnenden Eindruck gegen das maßlose Waltenlassen einer dumpfen religiösen Begeisterung machte die im Jahr 1823 im zürcherischen Dorfe Wildenspuch vorgefallene Kreuzigungsgeschichte der Margaretha Peter und ihrer Geschwister, die allerdings in der Krüdenerschen Umgebung ihre Schwärmerei sich angeeignet hatten*). Auch das wiedertäuferische Element regte sich in der Schweiz hie und da wieder auf's Neue, und der alte Gichtelische Sauerteig desgleichen. Ein gewisser Anton Unternährer aus dem Entlibuch hatte, noch ehe Frau v. Krüdener die Schweiz betrat, schon mit dem Jahr 1801 sich als Messias verkündet; nach verschiednen Schicksalen beschloß er

*) Siehe Meyer, schwärmerische Greuelscenen in Wildenspuch. Zürich 1824.

1824 sein Leben im Gefängniß. Von ihm schreibt sich die Antonianische Secte her, welche im Kanton Bern und auch anderwärts in der Schweiz Anhänger fand, und die in ihren Grundsätzen viel mit der frühern Brüggler Secte gemein hatte. Aus ihr ging der Schwärmer Christian Michel und sein Anhang hervor*). In der östlichen Schweiz machten den Behörden die sogenannten Neutäufer viel zu schaffen, die auch in Deutschland, namentlich in Würtemberg, Aufsehn erregten**). Keine Erscheinung aber hat so tief in das religiöse Volksleben der protestantischen Schweiz eingegriffen und eine solche Bewegung in den Gemüthern hervorgebracht, als die in Folge der politischen Umwälzung vom Jahr 1830 beantragte Berufung des Dr. Strauß nach Zürich, im Jahr 1839***). Die Bewegung war freilich durch politische Ab- und Zuneigungen mehr oder weniger getrübt. Auch konnte auffallen, daß gerade in einem Kanton, in dem der Rationalismus schon seit einem halben Jahrhundert mehr Eingang gefunden hatte als in andern Gegenden der reformirten Schweiz, das Widerstreben gegen die Straußische Richtung so gewaltig, man darf wohl sagen, so leidenschaftlich (auch im guten Sinne des Wortes) war. Allein man darf eben nicht vergessen, daß der Rationalismus der ältern Schule durch diese pantheistisch gefärbte Richtung sich gefährdet sah, indem gerade das, an dem er festgehalten, durch dieselbe in den Abschied fallen sollte: Persönlichkeit Gottes und persönliche Unsterblichkeit. Auch hatte das Volk, namentlich das Landvolk, von dem ältern Rationalismus seiner Geistlichen wenig in sich aufgenommen; die Orthodoxie lebte, wenn auch in etwas trockner Verständigkeit, im eigentlichen Kern des Volkes fort, und zudem war auch eine

---

*) Siehe das Ausführlichere bei Zyro, Christian Michel und seine Anhänger, in Trechsels Beiträgen zur Geschichte der schweiz. ref. Kirche des Kantons Bern. Heft 1.

**) Durch den englischen Missionar und Baptistenprediger Oncken sind in Deutschland hie und da kleine Gemeinden getauft worden, siehe Grüneisen in Illgens Zeitschrift 1841. Heft 1. Wir bedauern überhaupt, die Geschichte des deutschen Sectenwesens an ihrem Orte nicht ausführlicher haben geben zu können, bekennen aber auch, daß (mit Ausnahme dieser trefflichen Darstellung des würtembergischen Sectenwesens) uns noch wenig vorgearbeitetes Material bekannt ist.

***) Vergl. darüber die aus den Acten geschöpfte Darstellung von Gelzer. Hamb. 1843.

jüngere Generation von Geistlichen erstanden, in denen der Berliner und Bonner Supranaturalismus neue Blüthen trieb *). Wie man auch immer die Bewegung ansehen möge, so giebt sich uns in ihr das zu erkennen, was wir von Anfang an zu bemerken Gelegenheit hatten, und worauf wir in der Folge immer wieder zurückgekommen sind nämlich daß überall, wo das Verneinende des Protestantismus sich einseitig herauskehren wollte, ihm auch wieder ein festes, bestimmtes und entschiedenes Bekenntniß entgegentrat. Und so begegnet uns auch hier die positive Macht des Protestantismus, wie sie im christlichen Volke ihre Wurzel hat, als ein mächtiges Gegengewicht gegen die Einseitigkeit einer vom Leben losgerissenen destructiven Kritik. Nur daß der auf diesem Wege errungene Sieg nicht als eine Berechtigung erscheine, die freie Entwicklung der Wissenschaft überhaupt zu hemmen! Eine noch so achtenswerthe Gesinnungserklärung ist noch keine Auflösung eines wissenschaftlichen Problems. Der Gang der freien und auch der freiesten Untersuchung soll damit nicht gestört, er soll nur in seine Bahn gewiesen werden. Wissenschaft und Kirche haben ihre gesonderten Bahnen, wenigstens für eine Zeitlang, nicht um immer gesondert zu bleiben und einander zu ignoriren, sondern so, daß die freie Lebensentwicklung der einen auch der der andern nur um so förderlicher werden soll, wenn einmal beide zur Reife gediehen sind. Dem Volke ist es nicht zu verargen, wenn es die unreife Frucht der Wissenschaft in eine Klasse wirft mit der giftigen; denn beide können ihm den Tod bringen. Der weise Gärtner lasse daher die unreife Frucht hängen, bis sie durch den kräftigenden und milden Sonnenschein, den Gott ihr schickt, gezeitiget ist oder — bis er sie selbst als eine herbe, saft- und kraftlose aufgiebt, an der er vergebens seine Mühe verschwendete. Nur raube er unterdessen nicht der nach Erquickung sich sehnenden Gemeinde den kostbaren Vorrath, den sie besitzt und von dem sie

*) Uebrigens folgte diesem auf dem Fuße die neu-Hegelsche Richtung nach. Die Reaction von 1839 war für Zürich eine vorübergehende. Kam auch Strauß nicht in Person nach Zürich, so gewannen seine Jünger, oder doch die Anhänger der mit Strauß verwandten neuen Tübinger Schule, bald einen Boden in der Landeskirche. — Einen zweiten Act zum Straußischen Handel schien die Berufung Zellers nach Bern (1847) hervorrufen zu wollen; allein es blieb bei Protestationen, deren Urheber den Zorn der Machthaber auf sich zog. Es fehlte nicht an Stoff zu vielfachen Verbitterungen auf der einen und Gewaltthaten auf der andern Seite.

aus Erfahrung weiß, es liege ein Segen darin, gesetzt, daß hie und da Einer diesen Segen auch den Hülsen zuschreibe, die er nun einmal vom Korn nicht zu trennen vermag. Wie oft hat übrigens nicht der verwöhnte Geschmack voreilig als Hülse verworfen, was der Kenner wieder zu Ehren zog, weil er den rechten Nahrungssaft daraus zu bereiten verstand. Man darf nur die Geschichte der theologischen Wissenschaft, besonders der letzten 50 Jahre durchgehn, und man wird die Beispiele nicht weit zu suchen haben. Wir sind mit einem Worte nicht am Ende mit unsrer Wissenschaft, und vor lauter Aufräumen droht die Unordnung immer ärger zu werden. Darum aber werde man nicht müde zu ordnen, zu sichten, und es wird bei redlicher Arbeit der Segen nicht ausbleiben. Auch wir wollen, was unsre vaterländische Kirche betrifft, die Hoffnung nicht aufgeben, es werde, wenn einmal die Stürme sich gelegt haben, die jetzt noch die katholischen wie die protestantischen Gauen durchbrausen, die Zeit kommen, wo sich das ächte Häuflein, ja der helle Haufen der kraft- und lichtvoll Gläubigen*) seiner allseitigen Lebenskraft freudig und ohne Beimischung trüber Elemente wird bewußt werden. Eine bloße Rückkehr in die guten alten Zeiten verlangen wir nicht. Meine Vorträge wären umsonst gewesen, könnte noch Jemand unter uns dieser mattherzigen Hoffnung Raum geben; denn die Einsicht, glaube ich, haben wir aus alle dem Bisherigen und besonders aus den Vorträgen über die neueste Entwicklungsgeschichte gewonnen, daß die moderne Bildung, wie sie sich uns kund gegeben auf verschiedenen Lebensgebieten, auf dem der Philosophie, der Litteratur, der Erziehung, nicht zurückgedrängt werden könne, so wenig als die aufgebrochenen Blüthen des Frühlings sich in die Knospe zurückdrängen lassen, aus der sie hervorquollen, so wenig sich der Sonnenwagen rückwärts lenken läßt in die finstern Kammern der Nacht, der Strom in die verborgene Quelle der Wüste. Wer von solchen Reactionen und Restaurationen träumt,

---

*) Damit meinen wir freilich nicht, was seither unter dem Namen der „Lichtfreunde" aufgetaucht ist. Eine nähere Charakteristik dieser rein negativen Richtung, die bei ihrem ungeschichtlichen Charakter auch wenig Anspruch darauf machen kann, der Geschichte anzugehören, müssen wir uns für dießmal versagen. Wir verweisen auf Schenkels „religiöse Zeitkämpfe" 1847; ein Buch, das wir überhaupt, namentlich was die neuesten Erscheinungen betrifft, als Ergänzung zu dem unsrigen betrachten müssen.

wer Lessing, Herder, Kant, Schiller, Göthe, Pestalozzi, Fichte, Schleiermacher und all die andern Heroen des 18. und 19. Jahrhunderts rein vergessen und sich und Andere wieder in die Zeiten der alten Streittheologie zurückschrauben will, der thue es, wenn er's vermag. Selbst die goldne Zeit Luthers grade so wieder herzustellen wie sie war, wer kann das wollen, als ein Träumer? Nein, das 19. Jahrhundert kann nicht wieder das 17., das 16. werden und kann das 18. nicht überspringen in seiner Erinnerung, es nicht auslöschen oder ausbrennen, weder durch fromme Machtsprüche noch durch vornehme Nichtachtung. Aber das ist gewiß, daß, wie das 18. Jahrhundert ein Uebergang war zum 19., so auch wir selbst wieder mitten im Strome stehn, dessen Wellen fort und fort einem weitern Ziele zueilen. Es giebt Viele: sie werfen Andern den Stillstand vor, und sie selbst möchten stille stehn bei dem, was sie gelernt haben, bei dem, was ihnen einst als Aufklärung gepriesen wurde. Aber die Aufklärung selbst ist wieder veraltet, und die, die Männer des Fortschrittes hießen vor 50 Jahren, klagen jetzt die, die über sie hinausgeschritten sind, oft mit Unrecht des Rückschrittes an in's Alte, nur weil es ihnen so vorkommt. Nicht alles, was einem Rückschritt ähnlich sieht, ist es aber wirklich; so wenig als das immer ein Fortschritt ist, was als ein solcher sich rühmt. Die Schwingungen der Geschichte gleichen den Pendelschwingungen, welche, aus dem Gleichgewicht getrieben, es immer wiederherzustellen suchen. Hat eine Zeit im dumpfen Glauben dahingelebt und das Licht der Wissenschaft unter den Scheffel gestellt, so macht sich die Forderung des denkenden Geistes auf eine selbst den Glauben erschütternde Weise geltend; hat das Wissen in eitlem Dunste sich aufgebläht und hat sich der Unglaube auf den Thron gesetzt, so erhebt sich wieder die Macht des Glaubens, setzt Schranken dem Hochmuthe, stürzt selbst die Meister des Wissens von ihrem angemaßten Stuhl, und hat dann von Glück zu sagen, wenn sie zu rechter Zeit ihre Grenze wahrnimmt. Nur Wenigen ist es vergönnt, in diesen Schwankungen selbst das Gleichgewicht zu bewahren und für die Mitlebenden es herzustellen; nur Wenige besitzen die Kunst, daß sie, wie Schleiermacher einst von sich sagte, zur rechten Zeit den Fuß auf die Seite des Schiffleins zu setzen wissen, die des Gegendrucks bedarf; die Meisten suchen eben den Schwerpunkt mit der Masse in der Masse

und helfen mit drücken und drängen nach der einen Seite, bis das Schiff umschlägt. Aber Gott Lob! daß noch ein Andrer das Steuer führt, als wir, und daß der, der Wind und Wellen gebietet, auch die Zeit kennt, wo er mit eigner Macht sich erhebt, die Stürme zu bedräuen, wenn eben die, so am meisten auf ihren Kopf trauten, ihn verloren haben. — Wir leben jetzt in einer wunderbaren Zeit, wo der Unglaube und der Aberglaube sich um die Herrschaft streiten, wo die Einen das Wissen zu fördern meinen, wenn sie dem Glauben die Wurzeln und die Herzblätter abschneiden, und die Andern dem Glauben einen Dienst thun wollen, daß sie dem Wissens- und Forschungstrieb die Flügel beschneiden, oder doch die Augen zuhalten, wo das Licht sie blendet. Das Licht der Einen gleicht einem kalten Nordlicht, das über der in Eis erstarrten Erde aufgeht, ohne sie zu wärmen, und das Feuer der Andern dem verzehrenden Feuer, dessen Rauch und Qualm das Land verfinstert. O daß Licht und Wärme sich wieder vereinigten, am rechten Ort und in der rechten Weise, daß sie wieder als eine electro-magnetische Kraft den Körper unsrer kirchlichen Gemeinschaft durchströmen, ihm innewohnen möchten, als sein Lebensprincip, das er, gleichmäßig hier als Licht und dort als Wärme, mit freier Macht aus sich zu erzeugen im Stande wäre! Eine Zauberformel, welche beide in Eins zu binden vermöchte, kenne ich freilich nicht, und es wird so bald keine gefunden werden. Wer auf eine solche wartet, der wartet vergebens; wer da meint, durch irgend einen Buchstaben, durch eine Lehrbestimmung oder ein Glaubensdecret, oder durch ein philosophisches Abrakadabra zu helfen, der weiß nicht, was er thut. An Formeln hängt die Wahrheit nicht. Ist sie doch nicht eine äußerlich zu fassende Sache, die man, urkundlich ausgefertigt, verbrieft und versiegelt in der Tasche tragen könnte auf ewige Zeiten. Ihre Urkunde muß ewig neu gefertigt, ihr Siegel immer wieder umgegossen, sie selber immer neu geboren werden aus dem Geiste. Allerdings giebt es ewige Wahrheiten, und diese sind uns niedergelegt in unsern heiligen Schriften, und insofern sind diese Wahrheiten uns allerdings verbrieft und versiegelt ein- für allemal. Aber auch die heiligen Schriften, man darf sie nur unbefangen darauf ansehn, machen uns gar nicht den Eindruck von juridischen Documenten, von Glaubensstatuten, sondern wie sie aus den Verhältnissen des Lebens heraus ent-

standen sind, so müssen sie auch wieder, wo Zeiten und Verhältnisse der Menschen wechseln, auf diese veränderten Zeiten und Verhältnisse angewendet und darum immer von neuem mit geistigen Augen gelesen werden, wie dieß bei Luther, wie es bei den Frömmsten und Geistreichsten der spätern Zeit, bei einem Arnd und vielen Mystikern, bei Claudius, Herder, Lavater, Hamann, Steffens u. A. der Fall war. Zwischen der Zeit der heiligen Schriftsteller und der unsrigen bewegt sich der Geist als Vermittler, und wer nicht im Zusammenhange lebt mit der geistigen Bewegung, in die seine Zeit ihn hineinstellt, sie nicht verstehen will und verstehen kann, dem wird auch die Schrift nicht helfen. Trefflich sagt in dieser Hinsicht ein Dichter*):

> Es zeigen die Gestirne wohl dem Schiffer
> Die Richtung seiner Fahrt; doch Klipp' und Strudel
> Muß ihn die eigne Kunst vermeiden lehren.
> So zeigt uns auch das Wort des Herrn die Straße,
> Die nach dem Eden führt; doch Brücken baut
> Und Wege sprengt es nicht, wenn hier und da
> Ein Strom, ein Fels die Wandrung unterbricht.

Nicht also dürfen wir auf ein positiv Gegebnes, und wäre es auch das Positive der Bibel selbst, uns wie auf ein Ruhekissen lehnen und das Heil der Kirche von bindenden Lehrbestimmungen abhängig machen, die einem solchen Ruhekissen ähnlich wären**). Wir müssen denken und arbeiten, den Geist üben wollen, aber diesem Wollen, diesem Streben muß das Eine zum Grunde liegen, das gute Vertrauen in die Macht der Wahrheit, die redliche, aufrichtige Liebe zur Wahrheit, die nur da gewonnen und nur da vor den Beimischungen der Eitelkeit und der Selbstsucht bewahrt wird, wo wir

*) Raupach, in der Erdennacht.

**) Wir können daher auch nicht so viel geben auf die wohlgemeinten Versuche, die seither in Deutschland gemacht worden sind, auf Conferenzen und Synoden den Glauben zu formuliren. Auch die großartig angelegte evangelische Allianz in England, für die sich auch namhafte Theologen in Deutschland interessirten und deren Statuten im Spätjahr 1846 in's Leben getreten sind, leidet zu sehr an der Ungelenksamkeit theologischer Begriffe, als daß sie auch die in ihren Kreis hineinziehen könnte, die an eine freiere Bewegung des Denkens gewöhnt sind; vergl. übrigens die Schrift von E. Mann und Th. Plitt, der evangelische Bund. Basel 1847.

immer wieder in die innersten Tiefen unsers Bewußtseins hinabsteigen, täglich Buße thun, täglich mit Demuth und Unterwerfung der Prüfung und Läuterung uns hingeben, die der Geist Gottes an jedem Herzen vornimmt, das sich einmal seiner Zucht unterworfen hat. So stieg Luther durch die Trübsal und Angst zum Tage der Wahrheit auf, trotz des Gezänkes der Sophisten. Auf diese Stufe der höchsten, weil innerlich begründeten Freiheit muß auch der Protestantismus noch gehoben werden, und bis es dahin kommt, ist seine Geschichte noch nicht vollendet. Aber auch hier muß es noch durch Kämpfe gehn: leichten Kaufes wird die Wahrheit nicht gewonnen; sie kann auch nicht blos erdacht und ergrübelt und erforscht, nicht geistreich erdichtet, noch weniger gebieterisch aufgedrungen werden von außen, sie muß sittlich errungen, in lebendigem Glauben erzeugt, mit Gebet und Arbeit in Gott gefunden werden. Und jeder muß sie selbst finden, wenn sie ihm Wahrheit werden soll im evangelisch-protestantischen Sinne, unverlierbare Wahrheit, Eigenthum der Seele. Das haben uns nicht nur diese letzten Vorlesungen gezeigt, sondern die ganze Geschichte des Protestantismus, wie ich sie nun seit bald 10 Jahren begonnen und bis dahin durchgeführt habe, hat uns davon Zeugniß abgelegt.

Wer sich die Mühe nehmen will, den bisher durchlaufenen Gang der Geschichte nachträglich zu verfolgen, der wird sich überzeugen, daß immer nur die einen wesentlichen Schritt vorwärts gethan haben in Förderung der Wahrheit, denen es mit der Wahrheit Ernst war und die deren Kraft an sich erfahren haben: sie mögen sonst heißen wie sie wollen, mögen als Orthodoxe, als Mystiker, als Pietisten, als Neuerer, als Idealisten oder Pantheisten, als Lutheraner oder Reformirte oder am Ende auch als Katholiken aufgezeichnet sein in den Registern der Kirchengeschichte. Das Menschliche, das Eitle, was zu Verherrlichung der eignen engen Persönlichkeit dienen sollte, ist zu allen Zeiten zerstreut worden, als Spreu; aber von dem Weizen ist manches schöne Korn in die Scheunen gesammelt, wovon in den Zeiten des Hungers Tausende sind gespeist worden. Nie aber haben wir gänzlichen Mangel gehabt: immer haben sich uns wieder die Scheunen aufgethan und haben uns einen Blick thun lassen in die geistigen

Vorräthe des einen wie des andern Jahrhunderts. Sie haben nicht abgenommen, sie können nur wachsen und zunehmen.

Wie es noch werden soll mit unsrer protestantischen Kirche? — ist eine Frage, zu deren Beantwortung wir nicht nur keine Zeit, sondern in der That auch keine hinlängliche Befähigung haben. Aber das wissen wir, und das möchte ich noch einmal wiederholen: mit äußern Formen zwingen wir's nicht, der Geist muß es thun, aber nicht der Geist, den man so gewöhnlich den Geist der Zeit nennt und der selbst nur einer der untergeordneten Geister ist neben den tausenden, die auch schon diesen glänzenden Namen getragen haben, sondern der Geist, der zu allen Zeiten in alle Wahrheit leitet und der, ob alles in ewigem Wechsel kreist, im Wechsel beharret — als ruhiger Geist.

Wann die Zeit kommen wird, die wir uns als die Zeit der ächten protestantischen Freiheit denken, wissen wir auch nicht. Die Zeichen können trügen. Sie lassen sich auf das eine deuten, wie auf das andre. Aber das wissen wir, daß diese Zeit noch kommen muß; vielleicht liegt sie noch in weiter Ferner, vielleicht aber auch ist sie uns näher, als wir's ahnen und meinen.

Zwanzigste Vorlesung.

Kurze Uebersicht der katholischen Kirchengeschichte, mit besondrer Rücksicht auf den in ihr sich regenden Protestantismus, vom Anfange des 18. Jahrhunderts an. — Paschasius Quesnel und die Constitutionsstreitigkeit. — Die Appellanten und Convulsionnairs. Die Jesuiten in Paraguay. Aufhebung des Ordens. Ganganelli. — Freiere Richtungen in Deutschland. Justinus Febronius. Die Illuminaten und mystische Gesellschaften. Gaßner. Joseph II. und seine Reformen. Die Emser Punctation. Scipio Ricci. — Die französische Revolution. Die Theophilanthropen. Bonaparte und das Concordat. St. Martin und Chateaubriand. Napoleons Benehmen gegen Pius VII. Neue Concordate. Die Restauration. Wiederherstellung der Jesuiten. Die Julitage. Lamennais. — Der deutsche Katholicismus und seine Repräsentanten nach verschiedner Richtung: Sailer, Wessenberg (und die katholischen Verhältnisse der Schweiz), Hermes, Möhler und Görres. (Der erzbischöflich-kölnische Streit.) Verhältniß des Katholicismus zum Protestantismus in der neuesten Zeit. Aussichten in die Zukunft. Schluß.

Zur Vollständigkeit des Bildes, das wir uns von der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus in dem vorigen und in dem laufenden Jahrhundert zu entwerfen suchten, gehört am Ende noch, daß wir einen vergleichenden Blick auf die katholische Kirche werfen, um zu sehn, wie die reformatorischen Tendenzen auch in ihr sich kundgegeben haben, und wie neben dem evangelischen Protestantismus, den wir vor allem in's Auge fassen, auch der katholische Protestantismus sich geltend gemacht hat. Wir konnten schon in den frühern Jahrhunderten die Beobachtung machen, daß seit der Reformation es auch in der katholischen Kirche nie an Bestrebungen gefehlt hat, die eingeschlichnen Mißbräuche zu beseitigen, der päpstlichen Allgewalt Schranken zu setzen,

das Mönchsthum zu reformiren, den Volksunterricht durch verbesserte Schulen zu heben, Predigt und Gottesdienst nach den veränderten Bedürfnissen einzurichten und wohl auch durch Einführung strengerer Sitte jene Achtung vor den kirchlichen Instituten wieder zu erwerben, die großentheils durch die Schuld früherer Zeiten war eingebüßt worden. Neben dieser Richtung her ging dann auch fortwährend eine andere, welche alle Anstrengungen machte, dem Umsichgreifen des Protestantismus zu wehren, das Aufkommen freierer Ideen und reformatorischer Grundsätze innerhalb der katholischen Kirche zu ersticken, die Grundlagen der Hierarchie durch neue Stützen zu befestigen und wo möglich den Kreis der Gläubigen zu erweitern. Wie sehr besonders in letztrer Beziehung der Jesuitenorden sich thätig erwiesen, hatten wir schon in frühern Vorträgen nachzuweisen Gelegenheit. Grade aber dieser Orden hatte im 18. Jahrhundert die merkwürdigsten Schicksale zu bestehn, wie denn auch mit und neben ihm das Papstthum großen Schwankungen ausgesetzt war. Von diesen allgemeinen Schicksalen des Katholicismus lassen Sie uns (freilich nur übersichtsweise) reden und dabei zugleich einige Blicke thun in die innern Umgestaltungen, welche die katholische Theologie besonders in Deutschland erlebt hat. Wir müssen hier bis auf den Anfang des 18. Jahrhunderts zurückgehn. Zu dieser Zeit finden wir noch den Jesuitismus in Frankreich kämpfend mit dem Jansenismus, indem jener die päpstlichen, dieser die evangelischen Forderungen in Schutz nahm. Einen neuen Schwung erhielten diese Streitigkeiten durch das Erscheinen eines Erbauungsbuches, das bei den Jansenisten sehr beliebt war. Es war dieß ein neues Testament mit erläuternden Anmerkungen im streng evangelischen Sinne, zu Gunsten der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, entgegen aller Werkheiligkeit. Der Verfasser dieses Buches, Paschasius Quesnel, war ein aus Frankreich vertriebner Jansenist, der sich in den Niederlanden aufhielt. Der damalige Papst Clemens XI. verdammte im J. 1713 durch eine Bulle (Constitution) 101 Sätze dieses Testamentes als ketzerisch, gefährlich und frommen Ohren ärgerlich, und doch waren unter diesen verdammten Sätzen grade solche, wie sie nicht nur in der heil. Schrift, sondern auch bei den Kirchenvätern, namentlich beim heil. Augustin wörtlich zu finden waren. Dieß empörte einen großen Theil des französischen Klerus,

und selbst der Erzbischof von Paris, Cardinal Noailles, widersetzte sich der Annahme dieser Constitution. Die sich Widersetzenden hießen die Appellanten. Sie hatten lange mit dem Hof zu kämpfen, der, weniger aus Ueberzeugung als aus Politik, auf der Seite des Papstes stand. Als Ludwig XV. die Regierung übernahm, wurde die Annahme der Constitution mit Gewalt erzwungen; doch kam es vorher noch zu bedeutsamen Auftritten. Einer der Appellanten, ein Pariser Diaconus, der nachmals den Namen des heil. Franz von Paris führte, hatte sich bis auf den Tod für den Jansenismus gewehrt, und wurde auf dem Kirchhof des heil. Medardus beigesetzt. Alles Volk drängte sich zu seinem Grabe, an welchem sich Wunder ereigneten, denn viele (so ging die Sage), die auf dieses Grab sich niederlegten, wurden von schweren Krankheiten geheilt. Vergebens erklärte der Erzbischof von Sens die Wunder für Betrügereien: das Volk entschied für den Heiligen und seine Wunder. Aehnliche Erscheinungen (wie wir ihrer unlängst bei den Methodisten erwähnt haben) ereigneten sich auch hier, und als der König endlich den Kirchhof verschließen ließ, setzten sich die Entzückungen der sogenannten Convulsionnairs in den Häusern fort. Nur nach längerer Zeit legte sich die Sache, und so ward, wie Voltaire sich ausdrückt, das Grab des heil. Franz von Paris auch das Grab des Jansenismus; denn von nun an verlor die ganze kirchliche Streitigkeit überhaupt ihre Bedeutung.

Die Jesuiten waren als Sieger aus diesem Kampfe hervorgegangen, aber auch ihnen stand eine Niederlage bevor. Konnten sie nicht auf dem Wege der gläubigen Erkenntniß, wie der Jansenismus sie angebahnt, überwunden werden, so fand doch endlich ihre weltliche Macht, nachdem sie auf's höchste gestiegen, auch an der weltlichen Macht einen überlegnen Gegner. An den Ufern des Paraguay und Uraguay in Südamerica hatte sich bekanntlich ein Jesuitenstaat gegründet, in welchem der Orden eine unumschränkte Herrschaft übte. Alle Zugänge waren durch Festungswerke, die der Orden hatte aufwerfen lassen, versperrt. Als nun durch einen Tauschvertrag Portugals mit Spanien im Jahr 1750 ein Theil von Paraguay an Portugal abgetreten wurde, wehrten die Indianer (1753) den Portugiesen den Eingang. Die Jesuiten wurden als die Anstifter dieser Empörung betrachtet, und der portugiesische Minister Carvalho, Marquis von

Pombal*), beschloß ihren Untergang. Als nun vollends ein mörderischer Anfall auf das Leben des Königs Joseph von Portugal de nVerdacht erweckte, als sei auch hier der Orden mitschuldig, so wurde ein förmlicher Hochverrathsproceß gegen ihn eingeleitet, und einem Beschluß vom 3. September 1759 zufolge wurde der Orden für Portugal aufgehoben und seine Mitglieder mußten unter manchen persönlichen Kränkungen und Beschwerden**) das Land räumen. Bei Todesstrafe ward die Rückkehr verboten. Damit hatte der Orden einen gewaltigen Stoß erhalten, der gleich einem elektrischen Schlage weiter fortwirkte. In Frankreich zog der Sturz des Handelshauses La Valette auf Martinique den des Ordens nach sich, indem die Jesuiten trotz eines päpstlichen Verbotes (von Benedict XIV.), das ihnen das Betreiben des Handels untersagte, dennoch sich in Speculationen eingelassen hatten, für deren unglücklichen Ausgang man auch sie verantwortlich machte. Vergebens bot der Orden den Gläubigen Seelenmessen anstatt des Geldes. Das Parlament drang auf Untersuchung der jesuitischen Constitution und auf ihre Abänderung, und als diese verweigert wurde, ward der Orden als eine staatsgefährliche Verbindung erklärt und somit aufgehoben, im März 1764. Dabei blieb es, wenngleich Papst Clemens XIII. in einer Bulle vom Januar 1765 die Heiligkeit des Ordens auszusprechen für gut fand. Auch in Spanien und Neapel und wo noch sonst die Bourbonen herrschten, folgte ihre Vertreibung. Die Bourbonen wußten nun auch den Nachfolger Clemens' XIII., den aufgeklärten Ganganelli, Papst Clemens XIV. dahin zu bringen, daß er nach längerm Zaudern selbst den Orden in aller Form durch die berühmte Bulle Dominus ac redemtor noster vom Jahr 1773 aufhob. Die Erscheinung dieses Papstes und sein entscheidender Schritt in der Jesuitensache ist wichtig in

*) Ueber diesen merkwürdigen Charakter, der dem Despotismus der Jesuiten den seinigen entgegensetzte und in gewisser Beziehung, aber doch nur in beschränktem Sinne, reformatorisch wirkte, s. Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts. Bd. III. S. 6 ff.

**) Schlosser a. a. O. S. 33: „Am 13. September wurden 113 Priester aus dem Jesuitenorden, zum Theil alte und achtbare Männer, auf ein ragusanisches Schiff gebracht, litten auf demselben während einer beschwerlichen Seefahrt an aller Verpflegung, ja an der gewöhnlichsten Nahrung drückenden Mangel, ehe sie endlich von allem entblößt, in Civitavecchia an's Land gesetzt wurden."

der Geschichte des katholischen Protestantismus. Es ist merkwürdig zu sehen, wie das umgestaltende und reformatorische Drängen der Zeit, von dem auch die katholische Kirche nicht frei blieb, bis an die Spitze der Hierarchie hinanreichte, und wie auch der Name eines Papstes in der Reihe der Aufklärer erscheinen muß.

Antonio Ganganelli war der Sohn eines Arztes; er hatte sich in seiner Jugend bei den Franziscanern gebildet und große Hoffnungen erweckt. Schon unter Benedict XIV. war er zu hohen Ehren gelangt, Clemens XIII. ertheilte ihm den Cardinalshut und den 19. Mai 1769 sah er sich auf den Stuhl Petri gehoben, nachdem die Gegner der Jesuiten sich seiner Gesinnung zuvor versichert hatten. Wenn das päpstliche System von den Zeiten Gregors VII. an dahin gegangen war, die weltliche Macht zu demüthigen, so erkannte Ganganelli seine Zeit, indem er den Grundsatz festhielt, mit den Fürsten sich auf einen guten Fuß zu setzen: er schloß also Frieden, wo dieser gestört war; und um auch die Protestanten nicht länger zu ärgern, hob er den Gebrauch auf, am grünen Donnerstag die Nachtmahlsbulle verlesen zu lassen, in der alle Ketzer verdammt werden. Was aber die Aufhebung des Jesuitenordens betrifft, so fühlte er wohl das Gefährliche des Schrittes; mit der Unterzeichnung der Bulle unterzeichnete er sein Todesurtheil, denn bald nachher trat eine Ermattung seiner Glieder ein, die man dem jesuitischen Gifte zuschrieb. Er starb den 22. September 1774.

Wenn wir mit unbefangenem Blicke (wie es der Geschichte geziemt) die Bestrebungen des portugiesischen Ministers und der Bourbonischen Höfe betrachten, die Jesuiten zu verdrängen, so mag uns wohl der Erfolg derselben als ein Fortschritt erscheinen; aber die Freude über den Gewinn würde eine reinere sein, wenn wir nicht gestehn müßten, daß bei der Verfolgung des Ordens sehr Gewaltthätiges mit untergelaufen und daß auch hier nur der Despotismus der einen Art den der andern verdrängt habe. Ein merkwürdiger Beweis übrigens von den verschiednen Verfahrungsweisen, zu welchen die Toleranzideen des Jahrhunderts führen konnten, ist es, daß Friedrich der Große, der an der Spitze der Aufklärung stand, den überall aus den katholischen Landen vertriebenen Jesuiten die Niederlassung in Schlesien gestattete unter der Bedingung eines ruhigen Verhaltens und der Able-

gang des Ordenskleides. In Rußland, wo sie schon früher waren vertrieben worden, fanden sie ebenfalls Schutz, indem Katharina II. sie in den polnischen Provinzen gewähren ließ. Aber auch in katholischen Ländern, besonders in Baiern, dauerte der Einfluß des Ordens fort durch die Exjesuiten, die sich überall einzudrängen wußten und unter falschen Namen nur um so gefährlicher wirkten. Jetzt sehen wir überhaupt den Kampf von dem politischen Gebiet wieder auf das geistige übergehn, und Deutschland wird auch hier (wie in der protestantischen Welt) der Schauplatz dieses Kampfes*).

Auch in Deutschland hatten die Jesuiten einen mächtigen Einfluß geübt: das Unterrichtswesen war fast ganz in ihren Händen, und deutsche Höfe, wie der Wiener noch zur Zeit von Maria Theresia, der pfälzische und baierische, waren von ihnen umlagert. Aber um dieselbe Zeit, in welcher die südeuropäische Politik die Jesuiten bekämpfte, fing es im katholischen Deutschland an zu tagen: in wissenschaftlicher Hinsicht, zunächst in kirchenrechtlicher Beziehung, in Beziehung auf die Stellung der deutsch-katholischen Kirche und ihrer Geistlichkeit zu Rom. Die Stimmen, die schon vor der Reformation zu Gunsten einer größern Unabhängigkeit sich hatten vernehmen lassen, erhoben sich auch jetzt wieder von Seiten des katholischen Klerus selbst. Ein hochgestellter Prälat, der Weihbischof von Trier, Joh. Nicolaus von Hontheim hatte zu der Zeit, da noch Clemens XIII. (1765) als Papst regierte, ein Werk unter dem erborgten Namen Justinus Febronius herausgegeben**), worin er die alten volksthümlichen Rechte der Bischöfe gegenüber dem päpstlichen Stuhle geltend machte, und das deutsch-katholische Kirchenthum, wie es vor den Zeiten des Tridentiner Concils bestanden, zurückforderte; ein Werk, das den Freunden der römischen Hierarchie und vor allen den Jesuiten verhaßt war, und dessen Verfasser am Ende zum Widerruf genöthigt wurde, ohne daß dieser dem Greise abgepreßte Widerruf den Eindruck, den

*) Mit Recht sagt daher Schlosser a. a. O. S. 255., daß die Aufhebung des Jesuitenordens, obwohl sie von Portugal und den Bourbonischen Staaten ausging, doch eigentlich der deutschen Geschichte angehöre, weil dadurch in Deutschland dem Geiste des 18. Jahrhunderts auch in den katholischen Theilen des Reiches der Zugang geöffnet wurde.

**) Den Titel des Werks und das weitere Litterarische s. bei Schlosser S. 258.

das Buch in der ganzen katholischen Welt gemacht hatte, hätte verwischen können. — Auch in der übrigen theologischen Wissenschaft fehlte es bei der Nachbarschaft protestantischer Länder nicht an Berührungspunkten mit dem, was dort unter dem Namen der Aufklärung vorging, und ein ordentlicher Drang nach ihr gab sich unter den jüngern Geistlichen kund*).

Einzelne Männer suchten durch bessere Schulbücher, durch freiere Methodik auf die Jugend zu wirken, und selbst von den Resultaten der protestantischen Kritik tönte einiges von Göttingen nach Mainz herüber; aber dergleichen suchte man bei Zeiten zu ersticken**). Durften die Freunde der Aufklärung nicht am hellen Tage auftreten, so blieb ihnen nichts übrig, als sich in ein ähnliches Dunkel zu hüllen wie die Gegner, und einen Orden zu gründen, der nach äußerer Einrichtung vieles mit dem Jesuitenorden gemein hatte, während er eine tödtliche Feindschaft gegen denselben im Herzen trug. Es war dieß der vielbesprochene Illuminatenorden, als dessen Stifter ein ehemaliger Zögling der Jesuiten, Adam Weishaupt, Lehrer der Rechte zu Ingolstadt, genannt wird (1776 — 85). In die dunkeln Verzweigungen dieses Ordens, in sein Verhältniß zu dem der Freimaurer, sowie in dessen endliche Schicksale brauchen wir hier nicht einzugehn***). Wir machen nur darauf aufmerksam, wie in jener Zeit der siebziger Jahre ein wunderliches Gemisch von Aufklärungstrieb und Geheimnißkrämerei sich kundgiebt; denn um dieselbe Zeit, wo die Einen innerhalb der katholischen Kirche an ihren Grundlagen rüttelten, wußten Andere durch Wunder Aufsehn zu erregen und auch Protestanten in ihre magischen Kreise hineinzuziehn. Wir nennen nur den Pater

*) Man lese z. B. was Herder (Lebensbeschr. I. S. 32.) von Bamberg aus an seine Gattin schreibt (August 1788) von dem „Gewirr in den katholischen Köpfen, die alle aufgeklärt werden und doch bei der christ-katholischen Lehre bleiben sollen.“

**) Ein katholischer Priester und Professor daselbst, Isenbiehl, längnete, daß die Stelle Jes. 7, 14. auf Christum gehe, und ward deßhalb in's Gefängniß gesetzt; und erst nachdem er sein durch eine päpstliche Bulle verdammtes Buch widerrufen, ward er wieder zu Gnaden angenommen. Ein junger Rechtsgelehrter, Steinbühler, wurde wegen Scherzreden über katholische Ceremonien in Salzburg verhaftet und als Gotteslästerer zum Tode verurtheilt; und obwohl das Urtheil nicht vollzogen ward, starb er doch an den Folgen der Mißhandlung.

***) Vergl. die Apologie der Illuminaten, Frankf. und Lpz. 1786. und Schlosser a. a. O. S. 286 ff. 295 ff.

Gaßner zu Ellwangen, der sich mit dem Austreiben böser Geister den Ruf eines Wunderthäters erwarb und selbst einen Lavater für sich gewann. (Eines Mesmer, Cagliostro u. a. nicht zu gedenken.)

Auch hier sehen wir, wie bei den Protestanten die verschiedensten Nüancirungen des religiösen Lebens mit einander bald in Verbindung, bald in Kampf treten. Auch hier ging neben der Verstandesaufklärung, die sich freilich auf katholischem Boden nicht so nackt durfte sehen lassen wie auf protestantischem, und die daher in den Mantel des Geheimnisses sich zu hüllen genöthigt sah, eine andere Richtung her, die von innen heraus mystisch war, die aus freiem und eignem Antrieb, ähnlich einem Stilling, Claudius, Lavater in der protestantischen Kirche, auf das fromme Gefühl zu wirken und durch eine innerlich begründete Frömmigkeit sowohl die spröde Orthodoxie als die einseitige Aufklärung zu beseitigen unternahm. Als einen Vertreter dieser Richtung möchten wir vor allen den edeln Michael Sailer*), den Freund Lavaters, nennen.

Doch ehe wir diese theologischen Richtungen weiter verfolgen, haben wir von dem Fürsten zu reden, der in einem gewissen Sinne für das katholische Deutschland war, was Friedrich II. für das protestantische. — Joseph II. war schon vom Jahr 1765 an Mitregent seiner Mutter, Maria Theresia, gewesen, seit 1780 aber sehen wir ihn als Kaiser von Deutschland in den großen Entwicklungsgang der Aufklärung entscheidend eingreifen. Sein Plan, den auch sein Minister Kaunitz mit ihm theilte, ging dahin, die katholische Kirche Deutschlands nach den Ideen, die schon früher darüber laut geworden, in eine so viel als möglich unabhängige Stellung von Rom zu setzen und innerhalb dieser deutsch-katholischen Kirche einen aufgeklärten Priesterstand heranzuziehn, der, fern von jesuitischem und mönchischem Einfluß überhaupt, darauf ausgehe, eine vernünftige Religiosität unter dem Volke und immer mehr Bildung unter der Jugend zu verbreiten. Zu dem Ende verbot er die Bekanntmachung aller päpst-

*) Schlosser (in der Gesch. des 18. Jahrhunderts) wirft ihn freilich als Exjesuiten mit den Gaunern und Gauklern in eins zusammen; aber wer den Glauben an die Kraft des Gebets in eins zusammenwirft mit dem Glauben an Beschwörungen und geheime Künste (S. 288.), der kann auch einen Sailer und Lavater nicht würdigen.

lichen Verordnungen ohne seine Einwilligung, löste den Verband der Mönchsorden, der sie mit auswärtigen Obern verknüpfte, hob mehrere Klöster auf und verwendete die Einkünfte auf Pfarreien, zu Schulen und Seminarien, die nach seinem Sinne eingerichtet wurden. Auf Vereinfachung des Gottesdienstes wurde verschiedentlich hingearbeitet, deutsche Gesänge beim Gottesdienste eingeführt und deutsche Bibeln verbreitet, ohne Genehmigung der römischen Curie. Vergebens machte der Erzbischof von Wien, Migazzi, erst ein Gegner, dann aber ein Freund der Jesuiten, dem Kaiser Vorstellungen, und ersuchte ihn, seinen Schritten Einhalt zu thun. Der Papst Pius VI., dem die veränderte Zeit nicht mehr zuließ, den abtrünnigen Fürsten an die Schwellen der apostolischen Kirche zu rufen, mußte sich, als alle schriftlichen Verhandlungen fehlschlugen, zu dem Aeußersten bequemen, im Jahr 1782 eine Reise nach Wien zu machen. Noch als Greis schön von Ansehn und Gestalt obwohl kränklich (†), beredt, mit wohltönender Stimme, war er selbstgefällig genug, von dieser Reise einen bedeutenden Erfolg sich zu versprechen. Aber er richtete nicht mehr aus, als daß er zwar mit großer Achtung behandelt wurde und dem Volke, dem er den Segen gespendet, einen imposanten Eindruck hinterließ, ohne jedoch auch nur ein einziges Kloster von denen, deren Untergang beschlossen war, retten, noch überhaupt den Kaiser umstimmen zu können*). Aber auch dem Kaiser gelang es nicht, seine Reformen auf die Dauer zu behaupten. Es würde uns zu weit führen, wenn wir uns hier in eine Kritik der Josephinischen Reformationsplane einlassen wollten, obwohl eine Vergleichung derselben mit den Grundideen Luthers zu mancherlei Betrachtungen Anlaß geben dürfte. Aber so viel hat die Geschichte bereits gelehrt, daß viel zu viel aus einer abstracten Theorie heraus, mit Verkennung der eigentlichen Bedürfnisse des Volkes und der Zeit reformirt wurde, und daß der im Ganzen wohlwollende Eifer doch auch wieder in Gewaltthat umschlug**). Es war eine Aufklärung des Cabinets.

---

*) Die Wiener machten den Witz, der Papst habe in Wien eine Messe gelesen ohne Credo für den Kaiser und ohne Gloria für sich.

**) Stellen wir Joseph II. mit Friedrich II. zusammen, so war die Grundlage ihrer philosophisch-religiösen Einsicht im Ganzen dieselbe; aber darin zeigte sich Joseph protestantischer als Friedrich, daß er nicht für sich als Freigeist le-

Das wichtigste Ereigniß in der deutsch-katholischen Kirche während Josephs Regierung ist der Zusammentritt der deutschen Kurfürsten und Erzbischöfe von Mainz, Trier und Cöln, denen sich auch der von Salzburg anschloß, im Sommer 1786 im Bade Ems, welcher den Zweck hatte, der päpstlichen Nuntiatur in München zum Trotze, die Unabhängkeit der bischöflichen Gewalt von der römischen festzustellen: sie entwarfen die sogenannte Emser Punctation. Allein ihr Beginnen scheiterte an der Hartnäckigkeit der Bischöfe, die lieber dem fernen Oberhaupt in Rom gehorchten, als ihren unmittelbaren Obern, und die daher nur um so fester an den heiligen Stuhl sich anklammerten.

In demselben Sinne wie Joseph verfuhr fast unter den Augen des römischen Stuhles sein Bruder Leopold in Toscana, der durch den Bischof von Pistoja und Prato, Scipio Ricci, unterstützt ward. Auf einer Kirchenversammlung zu Pistoja, die in demselben Jahre wie die Conferenz in Ems stattfand (1786), wurden die Grundsätze der gallicanischen Kirche festgestellt, in Beziehung auf Verfassung, und zugleich das Halten des Gottesdienstes in der Landessprache, die Verbreitung der heil. Schrift und die Abschaffung überflüssiger Ceremonien beschlossen. Auch hier widersetzten sich indessen viele Bischöfe, die den Pöbel auf ihrer Seite hatten. Es kam zu einem förmlichen Auflauf in Prato, zu einem ähnlichen in Pistoja. Ricci sah sich genöthigt, sich zurückzuziehn, und als nach dem Tode Josephs II. Leopold ihm in der Kaiserregierung folgte, ward seine Lage noch schlimmer;

ben wollte, während er das Volk Volk sein ließ; er wollte sein Volk glücklich machen durch die Reform. Seine Aufklärung war ihm zur Religiosität geworden, zur Herzens- und Gewissenssache, während sie bei Friedrich Sache des Verstandes blieb. Freilich konnte die liebenswürdige Schwärmerei auch wieder in Aufklärungsfanatismus umschlagen; mit derselben Gewaltthätigkeit, mit der man die Aufklärung ausbreitete, setzte man ihr gelegentlich auch wieder Schranken. So behandelte z. B. Joseph bei aller Toleranz, die seine Regierung auszeichnete, die Deisten, die keiner positiven Religion angehören wollten, hart. Sie wurden bei Strafe der Deportation genöthigt, entweder dem katholischen oder einem der geduldeten akatholischen Bekenntnisse sich anzuschließen. Eine fernere Verordnung verfügte, daß, wer sich bei der Obrigkeit als Deist anmelde, ohne weiteres, ja ohne gehört zu werden, 24 Prügel oder Karbatschenstreiche auf den H.... erhalten solle. S. Dohm, Denkwürdigkeiten. Bd. II. S. 279 ff.

er legte sein Amt nieder, und an die Durchführung der Reformationsgrundsätze war nicht mehr zu denken*).

Hatte Joseph II. eine Reform der katholischen Kirche nach den Ideen des 18. Jahrhunderts vergebens versucht, so schien nun die ausgebrochene französische Revolution nicht nur dem Priesterthum und der Hierarchie, sondern der Kirche überhaupt (unter welcher Form sie sich darstelle) ein Ende machen zu wollen. Die äußern Bedrängnisse der katholischen Kirche, deren Gut als Nationalgut erklärt, deren Priester den Eid auf die bürgerliche Constitution zu leisten oder aus dem Lande zu gehen genöthigt wurden, und die endliche Aufhebung des Papstes und des Kirchenstaates kommen nicht in Anschlag gegen die Grundsätze der Revolution selbst, wie sie, auf die äußerste Spitze getrieben, in der Zeit des Terrorismus hervortraten. Und da ist es denn wohl eine eigene Verkettung der Dinge, wenn eben die Nation, welche einst das Blut der Hugenotten in Strömen vergossen, angeblich um des christlichen Glaubens willen, nun alle Erinnerungen an das Christenthum, bis auf die Zeitrechnung, auszutilgen suchte, und wenn Priester, die vielleicht unter andern Umständen zum Protestantenmord sich hergegeben hätten, aus Menschenfurcht den Glauben abschworen und das, was sie bisher verkündigt, als Betrug erklärten. Auf den Gottesäckern, auf denen einst Wunder geschaut wurden, las man nun die Inschrift: der Tod ist ein ewiger Schlaf, und die ärgste Verhöhnung der Vernunft trat vollends ein in deren schauspielmäßiger Vergötterung. Nachdem das Dasein Gottes frech verläugnet worden, erließ der Nationalconvent auf Robespierre's Anregen den Beschluß, daß ein höchstes Wesen und eine Unsterblichkeit der Seele zu glauben seien, und den 8. Juli 1794 ward dem höchsten Wesen ein Nationalfest gefeiert, wie nur Franzosen es feiern können**). Das also war denn

---

*) Vergl. die Memoiren des Scipio von Ricci, nach dem Franz. des Herrn von Potter. 2 Bde. Stuttg. 1826. und einen Auszug aus dem Werke in der evang. Kirchenz. 1828. S. 270 ff.

**) Eine Beschreibung dieser abgeschmackten Comödie giebt Toulongeon, histoire de France. Tom. IV. p. 349—351. — Wir können uns nicht enthalten, einiges aus der Beschreibung des Vernunftfestes mitzutheilen, wie es im Nov. 1793 in Straßburg begangen wurde. Der Münster diente als Tempel der Vernunft, nachdem er (im Sinne der Revolution) 16 Jahrhunderte lang ein Schauplatz des Aberglaubens gewesen war. Das Frontispiz trug die Inschrift: post tenebras lux. In dem Chor erhob sich ein fabelhafter Berg

doch noch geblieben vom Katholicismus, daß man meinte, der Glaube lasse sich decretiren, nur daß Robespierre den Papst dabei spielte! Erst später (Februar 1795) ward die religiöse Meinung, und mit ihr die Religionsübung wieder freigegeben. Sogleich konnte man sich überzeugen, daß weder das Christenthum, noch der Katholicismus in seinen angewohnten Formen aus den Herzen der Menge ausgetilgt sei. Das Volk strömte wieder zu den Kirchen, besonders in Südfrankreich, so daß bei den Gewalthabern neue Besorgnisse entstanden, als würden mit dem Katholicismus auch die alten politischen Sympathien für das Königthum wiederkehren. Aber auch der Deismus suchte nach einem gemeinschaftlichen Ausdruck seiner Ueberzeugungen. War doch einem großen Theil der Franzosen durch das Lesen deistischer Schriften alles Christliche verdächtig geworden, und doch konnten sie des Gedankens an das Ewige nicht los werden! Eine neue Religion sollte helfen, und ein Gottesdienst eingerichtet werden zum Behufe der Gebildeten. Den Grund dazu legten im Jahr 1796 fünf Familienväter, welche sich Freunde Gottes und der Menschen (Theophilanthropen) nannten und sich jede Woche zu gemeinschaftlichem Gebet, zur Anhörung von moralischen Reden und zur Aufführung von Gesängen zu Ehren der Gottheit versammelten. Bald schlossen sich dem kleinen Verein Meh-

---

des Lichtes, auf welchem die Statuen der Natur und der Freiheit sich begegneten. Ihnen zur Seite erblickte man zwei Genien, wovon der eine die zertrümmerten Scepter mit Füßen trat, der andere die Fasces der Republik, mit dem dreifarbnen Bande umwunden, emporhob; zu seinen Füßen das Ungethüm des Fanatismus. Ueberhaupt fehlte es nicht an grotesken allegorischen Figuren. Da sah man am Fuß und an den hervorragenden Klippen des Berges ekelhaftes Gewürm unter Dolchen und Rauchfässern umherkriechen. Rabbinen mit den zerrissenen Blättern des Talmuds, katholische und protestantische Geistliche erhoben sich wider einander und schleuderten sich ihre Anathemen zu und dergl. Eulogius Schneider figurirte als Redner. Er zog den Priesterrock aus und lästerte das Christenthum. Merkwürdig ist die Beobachtung, daß, während viele katholische Geistliche dasselbe thaten und erklärten, daß sie bisher das Volk betrogen hätten, kein protestantischer Geistlicher, auch kein Rabbine zu diesem Schauspiel die Hand bot. Ja, als ein protestantischer Prediger sich der Tribüne bemächtigt hatte, um ein Zeugniß für das Evangelium abzulegen, wurde er im Namen der Vernunft auf das Pöbelhafteste beschimpft und genöthigt, unter lautem Zischen abzutreten. Dann fand auf dem Platz der Revolution ein Autodafe statt, auf welchem alle Bücher des alten Aberglaubens (wahrscheinlich auch Bibeln?) verbrannt wurden mitten unter dem Jubel der Straßenjungen. Vergl. die von Gieseler herausgegebene Geschichte der protestantischen Kirche Frankreichs. Bd. I. Anhang S. 323 ff.

rere an, und im Jahr 1797 trat Reveillere Lepaux an die Spitze desselben. Das Directorium räumte der zahlreich gewordnen Gesellschaft zehn Pfarrkirchen in Paris ein und der neumodische Cultus verbreitete sich bald auch über die Provinzen. Und worin bestand denn dieser Cultus der Theophilanthropen? Ihr Dogma beschränkte sich auf den Glauben an Gott, „der als ein erhabner Geometer der großen Fabrike des Universums vorstehe"*), und an Unsterblichkeit der Seele. Diese beiden höchst abstract gehaltnen Sätze bildeten den Inhalt der Reden und der Gesänge, das Uebrige bestand in einer sehr allgemeinen und dürftigen Moral, deren höchstes Ziel dahin ging, sich dem Vaterlande nützlich zu erweisen. Ein einfacher Altar, auf welchen Blumen oder Früchte (je nach der Saison) als Dankopfer niedergelegt wurden, und eine Rednerbühne bildeten den Mittelpunkt der Andacht. Inschriften folgender Art zierten die Wände: Kinder, gehorchet euern Eltern und erleichtert ihr Alter; Väter und Mütter, unterrichtet eure Kinder; Gatten, macht euch gegenseitig glücklich u. s. w. An die Stelle der geschichtlichen Feste traten Naturfeste, nach den Jahreszeiten geordnet, an die Stelle der Sacramente willkührliche, höchst sentimentale Ceremonien: so bei Geburt eines Kindes, bei Aufnahme neuer Mitglieder, bei Schließung der Ehen, bei Preisvertheilungen an die Jugend, bei Beerdigungen. Dabei konnte das Herüberziehn christlicher Gebräuche, denen man aber ihre christliche Beziehung raubte, nicht vermieden werden. Aber eben dadurch erhielt das Ganze etwas Zwitterartiges und Widerliches, das bei seiner innern Leerheit und äußern Abgeschmacktheit sich ebensowenig auf die Dauer erhalten konnte, als ein gesunder Magen statt des Weines ein gefärbtes Wasser erträgt. Nach fünf Jahren schon hörte die theophilanthropische Herrlichkeit auf, indem ihr im Jahr 1802 von dem Consulat die öffentlichen Versammlungshäuser entzogen wurden**). Ueberhaupt aber trat mit Bonaparte's Consulate für den Katholicismus Frankreichs eine

*) Culte des Theophilanthropes. Bâle 1797. No. 1. p. 36.

**) Es wird erzählt, Reveillere Lepaux habe einen seiner Freunde gefragt, wie er seiner gefallnen Kirche wieder aufhelfen könne; dieser habe ihm geantwortet: „Allez, faites vous pendre, et resuscitez le troisième jour." Mit andern Worten: die Wurzel einer positiven Religion ist ihre göttliche Beglaubigung durch die Geschichte. Wo diese fehlt, zerfällt der luftige Tempel über Kurzem in Staub.

neue Ordnung der Dinge ein. Man überzeugte sich wieder, wie aus einem Rausch aufgewacht, von der Nothwendigkeit bestimmter religiöser Dogmen und Formen für das Volk, und so ward, als ein Werk der politischen Nothwendigkeit, im Jahr 1801 das Concordat zwischen Bonaparte und dem Papst (Pius VII.) geschlossen, wobei der gewandte Consalvi den Vermittler machte*). Wie indessen die Zeiten der größten Noth und Bedrängniß auch immer wieder Einzelne in die Tiefen des religiösen Lebens zurückgeführt haben, so hatte sich auch mitten unter der Schreckensherrschaft die katholische Mystik an den großartigen Erinnerungen früherer Zeiten genährt, und in der Person eines St. Martin tauchte sie mit neuer, frischer Gluth aus der Asche auf. Derselbe Schriftsteller, der Zinzendorfs Leben der gebildeten Lesewelt genießbar zu machen gewußt hat, Varnhagen von Ense, hat uns über diesen Mystiker und über sein Verhältniß zur Herzogin von Bourbon, der Tante Louis Philipps, Denkwürdiges aufbewahrt**), und mit Recht bezeichnet er diese Art von Religiosität als „eine wohlthätige Flamme, welche aus geringen und trüben Anlagen den hellsten Gewinn läutert;“ „sie ist,“ sagt er, „wie jetzt alles höhere Geistesleben in der katholischen Kirche, schon halb protestantisch, doch ohne jene Form zu brechen, noch diese anzunehmen.“ Weniger tief als St. Martin wirkte Chateaubriand durch sein Werk, das er „Genius des Christenthums“ betitelte, als Apologet des romantisch-katholischen Christenthums, sowie durch seine Attala, die Märtyrer und andere Schriften, an denen die blühende Sprache und die declamatorische Kunst allerdings mehr zu bewundern sein dürfte, als die Schärfe und Gründlichkeit des Urtheils. Merwürdig trifft indessen Chateaubriands Bestreben, das Christenthum besonders von der ästhetischen Seite zu empfehlen, mit eini-

*) Aus religiöser Ueberzeugung handelte Bonaparte dabei nicht; denn „gewiß selten hat ein Fürst alle positive Religion mit einer so selbstbewußten Gleichgültigkeit, so entschieden als etwas ihm Aeußerliches, als Material und Hülfsmittel angesehn. Er erklärte sich für das Christenthum, nicht weil es von göttlichem Inhalt sei, sondern weil es diene die Menschen im Zaum zu halten u. s. w.“ Ranke, historisch-politische Zeitschrift. I. S. 628. — Besser urtheilt freilich von den Absichten des Kaisers der Verfasser der Geschichte des Protestantismus in Frankreich Bd. I. S. 63., wo er ihm neben den politischen Zwecken auch die der Humanität zutraut, der er seinen Katholicismus unterordnete.

**) Denkwürdigkeiten. V. S. 189.

gen ähnlichen Bestrebungen deutscher Protestanten aus der romantischen Schule zusammen*).

Der zwischen dem Kaiser und dem Papste geschlossene Friede dauerte indessen nicht lange. Zwar suchte Napoleon der angemaßten Kaiserwürde dadurch in den Augen des Volkes den alten Nimbus wieder zu geben, daß er im Jahr 1804 vom heiligen Vater sich krönen ließ; auch ließ er sich so weit herab, daß er einen eignen Katechismus für die französische Jugend herausgab, welcher in den Dogmen sich der tridentinischen Lehre anschloß, dabei aber nicht unterließ, den Gehorsam gegen den Kaiser als das eigentliche Grunddogma des Franzosenglaubens einzuschärfen. Aber eben die Forderung dieses unbedingten Gehorsams, in welche Papst und Kaiser als in ein altes streitiges Erbe sich zu theilen hatten, führte neue Verwicklungen herbei. Die politische Gesetzgebung stieß gegen die alten Satzungen der Kirche nicht nur in einem und dem andern Punkte, sondern fast durchgehends an, besonders in den Bestimmungen über Schließung und Trennung der Ehe, und auch die weltliche Stellung des Kirchenfürsten sah sich durch des Kaisers Plane vielfach beengt und verdunkelt. Als Pius sich weigerte, zu des Kaisers Absichten auf Oestreich und England die Hand zu bieten, sah er sich von ihm auf's Neue als Feind behandelt. Französische Truppen besetzten den Kirchenstaat im Februar 1808, lösten das Cardinalscollegium und das päpstliche Heer auf und entsetzten den Papst seines weltlichen Fürstenthums. Als der Papst dagegen protestirte und zu der alten geistlichen Waffe des Bannes griff, mußte er sich von der Kraftlosigkeit derselben nur zu sehr überzeugen. Um so würdiger steht die Persönlichkeit des Mannes in der Geschichte da, der, wo Tausende ihre Ueberzeugungen abschworen oder verheimlichten, mitten in seiner Gefangenschaft zu Savona eine edle Resignation an den Tag legte, die dem stolzen Gegner das Zeugniß abnöthigte, daß er „ein wahrhaft guter Mensch und ein Engel von Güte sei**)." Vergebens suchte Na-

---

*) Vergl. hierüber das solide protestantisch-deutsche Urtheil von Tzschirner in den Briefen eines Deutschen über Gegenstände der Religion und Politik. Lpz. 1828. S. 4. und S. 14 ff.

**) Siehe Ranke, histor. polit. Zeitschrift, Jahrg. 1832. 1. Bd. S. 624 ff., wo sich überhaupt eine treffliche Charakteristik des Mannes und S. 635. eine geistreiche Parallele zwischen ihm und dem Kaiser findet.

poleon unter der Zeit den Gedanken an eine von Rom unabhängige Nationalkirche, deren Mittelpunkt Paris sein sollte, zu verwirklichen und auch der pyrenäischen Halbinsel den Liberalismus aufzubringen: der Fanatismus der spanischen Geistlichkeit warf sich als eine Mauer der Kirche auf, und die zu Paris versammelte Synode der französischen, italienischen und deutschen Bischöfe (1811) blieb erfolglos. Noch einmal, und zwar im Unglück, suchte Napoleon den Frieden mit dem Papste: den 25. Januar 1813 nöthigte er ihm das Concordat von Fontainebleau ab, in welchem die Einsetzung der Bischöfe dem Papste entzogen und seine weltliche Herrschaft mit Stillschweigen übergangen war. Das Concordat ward als Reichsgesetz publicirt; reumüthig und nach schweren innern Kämpfen trat der Papst zurück, erlebte aber noch den Triumph, den von allen Seiten bedrängten Kaiser in die Wiederherstellung des Kirchenstaates einwilligen zu sehen, nachdem er von ihm selbst seiner Gefangenschaft war entlassen worden. Es folgte Napoleons Sturz. Die katholische Kirche erkannte darin eben so gut einen Auferstehungsruf, als die protestantische von ihrem Standpunkt aus*). Die Restauration (unter Ludwig XVIII.) setzte den Papst wieder ein und erhob die römisch-katholische Religion wieder zur Staatsreligion Frankreichs. Auch die Jesuiten wurden (durch die Bulle Sollicitudo omnium vom 7. Aug. 1814) wiederhergestellt, und drangen unter verschiednen Namen da ein, wo man sich ihrer (wie in Frankreich) zu erwehren suchte. Wie sich in der protestantischen Kirche Deutschlands neben dem wiedererwachten frischen Glaubensleben auch eine widerliche Frömmelei und lieblose Verdammungssucht aufthat, so regte sich noch weit mehr in der katholischen Kirche das Pfaffenthum, dem es um die Erreichung weltlicher Zwecke mehr zu thun war, als um die Ehre Gottes, die es voranstellte. Auf der andern Seite verkannte aber auch der Liberalismus die tiefern Beziehungen des Gemüths und die wahren sittlichen Bedürfnisse der Nation. Und so blieb Frankreich, das einst die Reformation von sich gewiesen, auch nach den blutigen Tagen der Revolution ein zwischen Unglauben und Aberglauben umhergeworfenes Fahrzeug, in dem nur

*) Bezeichnend für die beiden Standpunkte sind die oben angeführten Briefe eines Deutschen von Tzschirner, herausg. von Krug. Lpz. 1828. (die Briefe sind an Chateaubriand, de la Mennais und Montlosier).

Wenige das Steuer zu führen wußten. Was soll ich den Parteienkampf weiter durchführen? Was der Protestantismus dabei in seiner äußern Stellung zu leiden und zu gefahren hatte, daran ist schon früher erinnert worden*), und innere Befriedigung für den Katholicismus war wenig vorhanden. Die Julitage von 1830 zertrümmerten auf's Neue die Hoffnungen der Hierarchie, und es bedurfte eines Lamennais, um in den „Worten eines Gläubigen" ein politisches System in den Himmel zu erheben, das doch immer mit dem Unglauben ein weit natürlicheres Bündniß eingeht. Einzelne merkwürdige religiöse Erscheinungen, wie die des Bußpredigers Lacordaire auf der einen und des eleganten Abbé Chatel auf der andern Seite zogen die Neugierde der Pariser auf sich wie vieles andere mehr. Der St. Simonismus konnte sich so wenig als sein älterer Bruder, der Theophilanthropismus, halten, wenn er gleich in seinem nachgebornen Sohne, dem Communismus, wieder aufzuleben und als ein neues Evangelium mit seinen Segnungen die Menschheit heimzusuchen Miene macht.

Weit näher, als alle diese Erscheinungen, liegen unserm Zwecke die Schicksale des deutschen Katholicismus der neuern Zeit. Hier finden wir doch wieder einen soliden Boden; denn eine weit innigere Wechselwirkung findet statt zwischen der protestantischen und der katholischen Kirchengemeinschaft bei den Deutschen, als bei den Franzosen. Die deutsche Wissenschaft, sie ist denn doch das schöne gemeinsame Band der Verständigung bei verschiedenen confessionellen Standpunkten. Auch Gegner, und entschiedene Gegner, verstehen sich in ihr, und appelliren an allgemeine Grundsätze. — Ja, es läßt sich die Behauptung aufstellen, daß ein wissenschaftlich gebildeter deutscher Katholik mit einem deutschen Protestanten über gewisse Grundbegriffe weit eher sich in's Reine setzen könne, als ein deutscher Protestant mit einem seiner französischen oder englischen Glaubensbrüder. An denselben Brüsten der deutschen Philosophie haben Protestanten und Katholiken als Zwillingsbrüder gelegen, wenn auch jeder die eingesogene Nahrung anders verarbeitete. Dieselben Stadien der Entwicklung hat die katholische Theologie Deutschlands durchgemacht, wie die protestantische. Auch hier ging dem verflachenden und

*) Vergl. Bd. I. S. 32.

negativen Rationalismus (der in der katholischen Kirche oft noch kühner, wenn auch versteckter sich regte) eine gemüthreiche Mystik zur Seite; auch hier erhielt der Kriticismus, der Idealismus, der Pantheismus seine Jünger. Dieselbe Terminologie, dieselben speculativen und dialektischen Wendungen, dieselben kunstreichen Aus- und Eindeutungen finden wir hier, wo es gilt das Tridentinum vernunftgerecht zu machen, als wir sie bei den Protestanten zu Gunsten des Concordienbuches verwendet sehen. Aber auch die Schriftforschung, die biblische Kritik und Alterthumskunde, wie sie einst durch die Reformation waren geweckt worden, erhielten an katholischen Gelehrten deutscher Zunge*) ihre sorgsame Pflege, und der Protestant lernte bei Hug und bei Jahn, bei Möhler und Franz Baader, wie der Katholik hinwiederum bei Schleiermacher, bei Lücke und Neander. Die Geister mußten freilich auf einander platzen (mit Luther zu reden), aber es blieb nicht bei leerer Klopffechterei: die Wissenschaft ward durch den ernsten Kampf gefördert; und wenn gleich die Leidenschaft, wie in alles Menschliche, mitunter auch hier sich einmischte, so ward doch die gegenseitige Achtung unter den Bessern erhöht und das wilde Feuer der frühern Polemik gedämpft.

Lassen Sie mich aus dem Chore der vorzüglichsten Geister der deutschen katholischen Kirche nur einige in so weit hervorheben, als sie auf die Geschichte unsers evangelischen Protestantismus bald ein milderes, bald ein feurigeres Licht zurückstrahlen. Wir haben schon früher den Namen Johann Michael Sailer genannt. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts (1751) geboren in einem bairischen Dorfe**), der Sohn unbemittelter Eltern, hatte er zu Landsberg in Oberbaiern und dann bei den Jesuiten in Ingolstadt seine Studien gemacht. In letzterer Stadt und später in Landshut machte er sich als akademischer Lehrer um die Jugend verdient, indem er in seinen Vorträgen wie in seinen Schriften ebensosehr auf das Gemüth der Jünglinge als auf ihren Verstand zu wirken suchte. Von Fénélon hatte er das Geheimniß aller lebendigen Theologie gelernt, und dieß (nicht eitler Wunder-

*) Damit sollen nicht die Verdienste Gelehrter andrer Nationen, wie eines de Sacy, geschmälert sein.

**) Zu Aresing, unweit Schrobenhausen.

drang) war es, was ihn auch zu Lavater hinzog *). Ward Lavater als geheimer Katholik verschrieen, so mußte Sailer den Ketzerriechern seiner Kirche als ein Ketzer, und den Aufgeklärten beider Parteien als Finsterling und Schwärmer, wenn nicht gar als Heuchler erscheinen. An Kränkungen fehlte es nicht, selbst die Entsetzung vom Lehrstuhl blieb nicht aus; später aber sah er sich durch Ernennung zum Weihbischof und Coadjutor von Regensburg und endlich durch die Erhebung auf den bischöflichen Stuhl daselbst geehrt. Auch in dieser Würde bewährte er (neben dem gehörigen Maße von Klugheit und Umsicht) eine duldsame Gesinnung gegen andre Confessionen. Seine Schriften wurden fast noch mehr von Protestanten als von Katholiken gelesen **), und wenn schon mit Recht das Sentimentale daran mag getadelt werden, so wird man doch auch den wahrhaft schönen, milden Sinn in ihnen nicht verkennen wollen.

Eine andre edle Persönlichkeit, mehr einem ästhetisch-gemüthlichen Rationalismus, als dem Pietismus, mit dem allerdings Sailer Verwandtschaft hatte, zugewandt, stellt sich uns dar in dem Freiherrn Ignaz Heinrich von Wessenberg. Er ist für uns in doppelter Hinsicht wichtig: einmal als christlicher Dichter und Schriftsteller der katholischen Kirche überhaupt, in welcher Eigenschaft er uns durch seine Klarheit und Milde, durch seine herzliche, von aller Ueberspannung entfernte Frömmigkeit ebensowohl, als durch seine hohe Kennerschaft in der Kunst und seine reiche Gelehrsamkeit anspricht; und sodann als hochgestellter Kirchenbeamter, wo er durch sein Verhalten gegen Rom und seine Wirksamkeit in einem bedeutenden Theil der katholischen Kirche Deutschlands und der Schweiz recht eigentlich eine reformatorische Stellung innerhalb seiner Religionsgemeinschaft einnimmt. Es dürfte hier der schicklichste Ort sein, auch der vaterländischen Verhältnisse mit einem kurzen Worte zu gedenken ***).

---

*) Siehe die Anm. gegen Schlossers Urtheil oben S. 442.

**) Schlosser a. a. O. S. 285.

***) Das Ausführlichere darüber s. in der Schrift von Ludwig Snell, pragmatische Erzählung der neuern kirchlichen Veränderungen sowie der progressiven Usurpation der römischen Curie in der katholischen Schweiz bis 1830. Sursee 1833. — Ueber Wessenberg selbst siehe die Denkschrift über das Verfahren des röm. Hofes u. s. w. Carlsruhe 1818.

Die katholische Schweiz war schon vor der Reformation unter verschiedne Bisthümer vertheilt gewesen, die wieder mit deutschen, französischen und italienischen Erzbisthümern im Metropolitanverbande standen*). Bald aber nach der Kirchentrennung hatten die Päpste gesucht durch Errichtung einer ständigen Nuntiatur die schweizerisch-katholische Kirche enger an Rom zu knüpfen, gegen welches Verhältniß jedoch bei verschiednen Anläßen die Kantonalsouveränetät Einsprache that**). Besonders aber fanden nach der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die freiern Ansichten über Kirchenverfassung, wie sie durch Justinus Febronius waren verbreitet worden und wie sie unter Josephs II. Regierung zur Herrschaft gelangten, auch in der Schweiz Anklang. Auf dem Bischofstuhl zu Constanz saß noch zu Anfang dieses Jahrhunderts der erleuchtete Karl Theodor von Dalberg***), Fürst-Primas des Rheinbundes, ein Mann, der durch die liberale Unterstützung, die er den klassischen Dichtern und Künstlern der Nation aus beiden Confessionen angedeihen ließ, und durch seine eignen Leistungen im Gebiete der Wissenschaft einen hohen Namen in der Litteraturgeschichte hat. Bei herannahender Altersschwäche war es sein Wunsch, daß ihm in der Person seines Generalvicars, des Freiherrn Ignaz Heinrich von Wessenberg, ein Nachfolger werden möge. Das Domcapitel und der Großherzog von Baden stimmten in diesen Wunsch ein; als aber ersteres ihn nach erfolgtem Absterben Dalbergs zum Bisthumsverweser bezeichnete, verweigerte der päpstliche Stuhl die Bestätigung, angeblich um höchst wichtiger Ursachen willen (ob gravissimas causas). Und was mochten diese wichtigen Ursachen sein? Keine andern, als wie sie sich auch in der Folge herausstellten. Wessenberg war der Irrlehre verdächtig; seine reformatorische Tendenz, die sich in der Einführung deutscher Kirchengesänge, in Anordnung von Pastoralconferenzen, in freierer Fassung der Kirchenlehre, des Kirchenritus und der Kirchenver-

*) Chur und Constanz mit Mainz, Basel und Lausanne mit Besançon, Sitten und Como mit Mailand.

**) So in dem Udligenschwiler Handel 1725, wo der Rath zu Luzern einen ihm ungehorsamen Priester (Andermatt von Udligenschwil) entsetzte und trotz der Einsprache des päpstlichen Legaten Passionei und der Androhungen des Bannes bei seinem Beschluß verharrte.

***) Er residirte in Regensburg.

waltung*) kundgab, war in Rom verhaßt, ohne daß man ihm jedoch eine bestimmte Ketzerei nachweisen konnte. Wessenberg beschloß, sich persönlich in Rom zu verantworten. Er langte daselbst den 18. Juli 1817 an, und obwohl der heilige Vater (nach der Versicherung Consalvi's) in diesem Schritte Wessenbergs „eine gute Neigung seines Gemüths" erblickte, hatte derselbe keinen andern Erfolg, als daß Rom auf seiner Weigerung beharrte. Eben diese Abneigung gegen Wessenbergs Person hatte in der Schweiz schon im Jahr 1814 zur Losreißung vom Bisthum Constanz geführt, indem die päpstliche Partei die Errichtung eines schweizerischen Nationalbisthums in Anregung brachte; ein Auskunftsmittel, das späterhin, wenn gleich in andern Sinne, von der liberalen Partei aufgegriffen ward (auf der Badener Conferenz 1834), ohne jedoch zur Verwirklichung gelangt zu sein. Es ist bekannt genug, wie die politischen Zerwürfnisse im Vaterlande (seit 1830) in die kirchlichen mit eingriffen und ein Heer von Leidenschaften aufgeregt haben, das verwüstend seine Waffen gegen den eignen Heerd kehrt. Diese weiter zu verfolgen, mag wenig zur Belehrung, noch weniger zur Erbauung dienen, und die Zeit ist noch nicht gekommen, wo die Erzählung hiervon für die unbefangne Geschichtsbetrachtung reif ist. Scheint doch ein Kampf sich erst vorbereiten zu wollen, von dem noch Niemand das Ende absieht. Kehren wir aber von diesen unerfreulichen Aussichten zu der edeln Persönlichkeit unsers Wessenberg zurück, so ist seine thologische Richtung im engern Sinne keine scharf ausgeprägte; wir möchten sie etwa der eines Niemeyer vergleichen auf protestantischem Boden**). Wir begegnen keinem durchgeführten dogmatischen Princip, sondern einer durch vielseitige Bildung geläuterten humanen Gesinnnng, die sich denn auch am liebsten in der freien Form der Dichtung ausspricht. In jenem „Sinn für das, was göttlich ist," wie er die Religion in seinem Gedichte an sie bezeichnet, werden ihm noch manche edlere Gemüther der protestantischen und katholischen Kirche begegnen, während eben die Explication dieses Sinnes und seine Herleitung aus Natur, Offenbarung

*) Letzteres besonders auch in Beziehung auf Ehesachen, namentlich auf gemischte Ehen.

**) Katholischer Seits findet sich dieselbe Richtung, wie sie in Wessenberg hervortritt, schon bei Werkmeister, Dereser, Wanker u. A.

und Geschichte von jeher den Streit erweckt hat und immer wieder von neuem erweckt*).

Wenden wir uns nun aber zu einer mehr systematischen Natur, so begegnen wir in der katholischen Kirche einem Georg Hermes, der, vom Kantisch-Fichteschen Standpunkte ausgehend, es unternahm, die Theologie seiner Kirche mit der Philosophie zu vereinigen. Es ist in neuester Zeit von dem Hermesianismus auch unter den Protestanten so viel die Rede gewesen, daß wir nicht umhin können, auch davon ein Wort zu sagen.

Wie so manche tüchtige Geistliche der katholischen Kirche (z. B. ein Sailer), so ging auch Hermes (geb. 1775) aus dem Bauernstande hervor. Seine Eltern waren schlichte Landleute im Fürstenthum Münster; in der gleichbenannten Stadt erhielt er seine Universitätsbildung, schon frühe ausgezeichnet durch scharfe Verstandesbildung, die sich unter anderm in der Lösung der schwierigsten mathematischen Aufgaben kundgab. Das Hervortreten der kritischen Philosophie in Deutschland übte gewaltigen Einfluß auf seinen nach Klarheit strebenden Geist, und durch den Zweifel hindurch gedachte er erst zur Sicherheit des Urtheils in menschlichen und göttlichen Dingen zu gelangen; denn erst dessen wollte er sich als eines festen Besitzes freuen, was durch diesen Läuterungsproceß der Prüfung und des Zweifels hindurchgegangen. Dabei hatte er das Vertrauen, daß eben die rechtgläubige katholische Lehre, wie das Tridentinum sie aufstellt, diese Prüfung aushalten könne. Er wollte nicht (nach Art der gewöhnlichen Rationalisten) die Kirchenlehre vernichten, beseitigen, sie auch nicht einmal wissentlich umdeuten, zurechtlegen und idealisiren, sondern ihr durch die Philosophie die rechte, auch von keiner ächten Vernunft mehr ihr zu entziehende Unterlage geben. Er wollte nicht die Autorität der Kirche untergraben: ihr soll vielmehr jeder Katholik sich unterwerfen; er wollte nur im Interesse der Katholicität nachweisen, daß das, was auf äußere Autorität geglaubt werde, auch seine gute innere Begründung

*) Auch auf dem geschichtlichen Gebiete hat sich W. durch die Darstellung großen Kirchenversammlungen Verdienste erworben, obgleich die schärfere Be[st]immung der Begriffe, auf die es ankommt, hier ebensowohl vermißt werden [dü]rfte, als in der in andrer Beziehung trefflichen Schrift über die Schwärmerei.

habe, wie es schon vor ihm, wenn auch auf andere Weise, die geistreichsten unter den Scholastikern versucht hatten. Ihm ist „der zweifelsüchtige Beweis die Wurzel und Bedingung des frommen Glaubens, wie der fromme Glaube die Wurzel und Bedingung aller Tugend." Mit dem Jahr **1807** trat Hermes seine Professur der Dogmatik in Münster an, wo er durch die Klarheit seiner Vorträge anzog, aber auch bereits mit den Gebrüdern Freiherren von Droste-Vischering wegen kirchenrechtlicher Grundsätze in Zerwürfniß kam, was nicht ohne Einfluß auf sein künftiges Schicksal geblieben ist. Mit seiner Berufung im Jahr **1819** an die neu errichtete Universität Bonn erweiterte sich der Kreis seiner Wirksamkeit, und mit dieser Erweiterung entwickelte sich der Kampf in's Große. Es mag sein, daß Hermes mit einer allzugroßen Zuversicht, die an Eigensinn und Selbstgenügsamkeit grenzte, sein System vertheidigte, und daß ihm von wissenschaftlicher Seite Recht geschah, wenn das Unhaltbare seines Systems und die Unverträglichkeit desselben vollends mit der katholischen Orthodoxie nachgewiesen wurde. Aber wären es allein die Waffen der Wissenschaft gewesen, mit denen die Gegner auf ihn eindrangen? So wenig Sailer und Wessenberg, ein jeder auf seinem Standpunkte, den Verdächtigungen Uebelwollender entgingen, ebensowenig Hermes. Je weiter sich unter den jüngern Theologen, namentlich in den Rheingegenden, der Hermesianismus verbreitete, desto besorgter zeigte sich die hierarchische Partei, der es denn auch gelang, ein päpstliches Breve auszuwirken (**26**. Sept. **1835**), in welchem die Hermesschen Grundsätze verdammt wurden, nachdem ihr Urheber bereits gestorben war (**1831**)*).

Wenn Hermes vom Zweifel ausgehend zur Wahrheit durchzudringen für das einzige sichere Mittel hielt, so fehlte es der katholischen Kirche Deutschlands auch nicht an Theologen, die mehr positiv mit

*) Merkwürdig, daß kurz zuvor (Dec. 1834) der päpstliche Stuhl eine andere Lehre verdammt hatte, die das grade Gegentheil von Hermes war. Ging nämlich dieser von einer durchgängigen Beweisbarkeit der katholischen Dogmen aus, so behauptete der katholische Professor Bautain in Straßburg, daß die Dogmen sich nicht beweisen, sondern nur glauben lassen. Der Bischof von Straßburg verklagte ihn zu Rom, und dieses, das ebensowenig eine unbeweisbare Religion haben wollte, als eine erst zu beweisende, verdammte gleichfalls. Vergl. hierüber und über den Hermesianismus Rheinwalds Repertorium. XXXII — XXXIV.

speculativem Geiste sich mitten in den Glaubensinhalt hineinstellten und von diesem aus seine Wahrheit und Unumstößlichkeit, dem Protestantismus gegenüber, zu erweisen suchten. Ein solches Verfahren erschien für Rom weniger gefährlich. Weit eher mochte der Protestantismus dadurch aus dem Schlafe aufgerufen und zu tüchtigem Kampfe geweckt werden. Wir nennen hier Joh. Adam Möhler, der für die katholische Kirche das geworden ist, was Schleiermacher für die protestantische, freilich dadurch, daß er selbst von Schleiermacher, von Schelling und Hegel ein gutes Theil sich aneignete und es zu katholischen Zwecken verwendete. Den alten Confessionsstreit auf den Grundlagen der beiderseitigen Bekenntnißschriften rief er als Professor der katholischen Facultät zu Tübingen*) durch seine Symbolik (Mainz 1832) hervor, und durch die Aufstellung großer kirchlicher Lebensbilder aus der alten katholischen Kirche, wie eines Athanasius, eines Anselm, suchte er den Sinn für die tiefere speculative Forschung auf dem Gebiete des Glaubens, im Zusammenhange mit dem kirchlichen Gemeingefühl, unter den jüngern katholischen Geistlichen zu wecken. Was die neueste katholisch-theologische Wissenschaft Lebenskräftiges in sich hat, verdankt sie großentheils der Anregung dieses nur zu früh der Wissenschaft entzogenen Mannes. Die Leistungen ähnlich Gesinnter zu würdigen ist hier nicht unseres Ortes**). Aber um auch noch eine Persönlichkeit zu nennen, die, weit entfernt sich auf die ein oder die andere Weise dem Protestantismus zu nähern, vielmehr den Kampf gegen denselben, sowie gegen die freisinnigern Tendenzen innerhalb der katholischen Kirche mit Entschiedenheit, mit gewaltiger Leidenschaft, aber unstreitig mit Geist, mit deutschem Feuer und Leben geführt hat, erinnere ich an Görres. In ihm sehen wir das hierarchisch-katholische Princip des Mittelalters persönlich geworden für das neunzehnte Jahr-

*) M. ist geb. 1796 in der Nähe von Mergentheim. Er starb, nachdem er mehrere andere ehrenvolle Berufungen ausgeschlagen, als Professor und Domdecan in Würzburg den 12. April 1838.

**) Als ausgezeichneter Kopf unter den Katholiken verdient Franz Baader, geb. 1765 zu München, und Professor der Dogmatik daselbst, genannt zu werden, der, durch längere Studien in die Naturwissenschaften eingeweiht und ursprünglich zum Arzte bestimmt, den Katholicismus vom Standpunkte der Schelling'schen Philosophie aus speculativ zu begründen und den Naturalismus mit dem Spiritualismus durch das Zurückgehen auf eine uralte verlorene germanische Weisheit zu versöhnen suchte.

hundert, oder trotz desselben. Nicht das Stabile, insofern wir dieses uns als Gegensatz zu den Fortschritten des Protestantismus denken, ist durch ihn dargestellt (dergleichen Repräsentanten ließen sich unschwer finden), sondern sein Katholicismus ist ein allzeit wacher, thätiger, aufregender, aufstörender, ja recht eigentlich ein revolutionärer, wie der eines Lamennais. Wenn irgendwo, so läßt sich an dem Beispiel dieser beiden Feuerköpfe nachweisen, daß die Beschuldigung des Revolutionären, die man dem Protestantismus macht, eine kindische ist im Angesichte solcher Kräfte, welche die römische Kirche zu allen Zeiten sich erzogen hat. Was indessen bei Lamennais gutentheils französische Declamation, das ist bei Görres innerstes Lebensprincip. Görres ist ein Kind der Revolution. Aus Coblenz gebürtig (geb. 1776) glänzte er schon als Jüngling als Redner in den Clubbs der Jacobiner, und stellte sich an die Spitze der politischen Bewegungen. Sein inneres Leben wurzelte in der Naturphilosophie; in der Kunst war er Romantiker, er lebte und webte in den Anschauungen des Mittelalters. Auch die Mythen des Orients beschäftigten seinen gründlichen Forschergeist. So war er, obwohl dem politischen Systeme des revolutionirten Frankreichs ergeben, ein Gegner alles Flachen und Frivolen, der Mystik zugewandt und von Herzen deutsch. Nachdem er eine Reihe von Jahren in dem rheinischen Mercur auf die politische Gesinnung Europa's mächtig gewirkt hatte, erschien zur Zeit der Restauration seine berüchtigte Schrift: „Deutschland und die Revolution", die ihm Verfolgungen zuzog. Als Flüchtling hielt er sich eine Zeitlang in der Schweiz, in Straßburg, in Frankfurt a. M. auf, bis er endlich im J. 1827 eine Anstellung als Professor der Geschichte an der neuen Universität in München erhielt. So viele Sympathien Görres allerwärts für die Revolution zeigte, so groß war seine Antipathie gegen die kirchliche Reformation des 16. Jahrhunderts, die er einen zweiten Sündenfall nannte. In der Herabsetzung dieser großen weltgeschichtlichen Thatsache stimmte er mit Fr. Schlegel, Adam Müller und den Anhängern der romantischen Schule überein; und so ließ sich denn auch erwarten, daß, als der Kampf wegen der gemischten Ehen ausbrach zwischen dem König von Preußen und dem Erzbischof von Köln, Görres der weltlichen protestantischen Macht, die ihm eben als weltliche und protestantische gleichmäßig verhaßt war, den Fehdehand-

schuh hinwarf*). Der Streit über die gemischten Ehen, der die Bischofstühle in Ost- und Westpreußen erschütterte und der sich auch andern Ländern mittheilte**), ist uns ein Beweis, wie sehr die Zeiten sich geändert hatten. In der Aufklärungsperiode mochte man sich schwerlich die Möglichkeit eines solchen Streites träumen lassen. Galt es doch für einen unzweideutigen Fortschritt, daß bei der Wahl eines Gatten nicht mehr nach der Religion gefragt werde! Und die Meisten erblicken darum auch jetzt in der ganzen Erscheinung einen Rückschritt. Es ist indessen auch hier wohl zu untersuchen, was dabei auf die Seite des Fortschrittes, was auf die des Rückschrittes fällt. Ist der Schritt ein Schritt über die Gleichgültigkeit hinaus in die tiefern und zartern Gebiete des religiösen Lebens hinein, so daß die Ehe nicht nur als ein bürgerlicher Vertrag, sondern als die höchste Lebensgemeinschaft auf dem Grunde der innigsten Seelenharmonie gefaßt wird: so müssen wir in der Frage nach der Religion bei einem Ehebündniß allerdings einen Fortschritt erkennen; denn nur wo Uebereinstimmung in den höchsten und heiligsten Ueberzeugungen, wo Glaubens- und Gebetsgemeinschaft unter den Gatten stattfindet, ist das Vorbild einer christlichen Ehe, wie es schon der Apostel gezeichnet hat (Eph. 5, 25.), erreicht. Soll aber das, was eine Sache des Gewissens, der freien Wahl und der sittlichen Selbstbestimmung ist, von außenher durch die Gesetzgebung aufgedrungen werden, so ist dieß eine traurige Verwechslung des sittlichen und des rechtlichen Gebietes; und darin müßte allerdings ein Rückschritt erblickt werden, an dem entweder leidenschaftliche Bornirtheit oder verschmitzte Herrschsucht ihren Antheil hat.

Ueberhaupt kann man sich, wenn man einen Vergleich anstellt zwischen dem gespannten Verhältniß, in dem sich jetzt großentheils die religiösen Individualitäten beider Confessionen zu einander befinden, und dem guten Vernehmen, das früher zu den Zeiten Lavaters und Sailers unter ihnen herrschte, zu der Frage veranlaßt sehen: sollen wir die Aenderung dieses Verhältnisses bedauern oder uns dazu Glück wünschen? Ich glaube, zu beidem ist Grund vorhanden. Zu bedauern

*) In seinem „Athanasius“. Regensburg 1838.

**) Eine ausführliche geschichtliche Darstellung des Streites halten wir für überflüssig. Sie ist unsern Lesern noch aus den Zeitungen in Erinnerung. Eine kurze Uebersicht findet sich bei Hase, Kirchengesch. 6. Aufl. S. 589—94.

ist immer die blinde Leidenschaft, wo und wie sie sich regt, auf katholischem oder auf protestantischem Boden; zu bedauern noch mehr die Verblendung, die in heuchlerischer Gesinnung Gott den ewigen Richter zu täuschen meint, wenn sie, gleichviel ob hinter der Maske des geistlichen Eifers oder hinter der der Liberalität, weltliches Gelüsten und egoistische Zwecke verbirgt: und insofern mag es freilich des Bedauernswürdigen genug geben. Aber Glück wünschen dürfen wir uns auch von der andern Seite, daß die religiöse Ueberzeugung wieder mit ein Gewicht bildet nicht nur in der Politik der Staaten, sondern auch in der Gesinnung des Einzelnen. Je mehr die gänzliche Lossagung von allem Religiösen auf der einen Seite zum herrschenden Ton werden will, um so willkommner muß uns auf der andern jede energische Aeußerung der Frömmigkeit sein, wo diese wirklich als Thatsache vorhanden ist; sie wird uns willkommen sein auch in ihrer scharf geprägten Form, mit ihren Ecken und Kanten, die sie vor Zerflossenheit schützen, und wenn es auch zu wünschen wäre, daß, wo es die höchsten Güter der Menschheit gilt, Katholiken und Protestanten zusammenträten, das Eine zu retten, was noth ist, so begreifen wir doch auch wieder, daß die Verständigung über dieses Eine sich nicht so leicht bewerkstelligen läßt. Aber auch ohne diese vorausgegangene Verständigung wird schon vieles gewonnen sein, wenn der christliche Katholik wie der christliche Protestant, beide von ihrem Standpunkte aus, dem Unchristenthum und Antichristenthum die Spitze bieten, auch auf die Gefahr hin, daß die Kinder dieser Zeit sie eines geheimen Einverständnisses, eines Complottes zwischen Jesuitismus und Pietismus, zwischen ultramontaner und methodistischer Trübseligkeit beschuldigen. Was ist nicht alles schon mit diesen Namen bezeichnet worden! Damit läugnen wir nicht das Vorhandensein der Extreme an dem einen, wie an dem andern Orte, und das mögliche sich Begegnen beider. Aber wie wir innerhalb des Protestantismus zu unterscheiden wußten zwischen der blos negirenden und protestirenden und der positiven Gestaltung desselben, und innerhalb desselben wieder zwischen falscher und wahrer Orthodoxie, zwischen dem ächten Pietismus und seinem Zerrbilde: so wissen wir auch wohl zu scheiden den crassen Ultramontanismus von dem Katholicismus eines Sailer und Wessenberg, und die Theologie eines Möhler und Hirscher von der Kloster- und Je-

suitentheologie, wie man sie noch häufig in der katholischen Welt antrifft. Nur höre der Katholicismus auf, auf seine Einheit zu pochen! Wo ist denn diese gerühmte Einheit? Wir wünschen dem Katholicismus nur Glück, daß sie nicht in dieser Weise da ist; denn was soll die todte Form? Wo ein geistiges Leben sich regt und ausprägt, da nimmt es seine verschiedensten Gestalten an, und grade das Vielgestaltige, das uns auch in der katholischen Kirche entgegengetreten ist, bewahrt sie vor Fäulniß und Untergang. Ob es dem Katholicismus je gelingen werde, eine Kirche darzustellen, ohne Papst, oder ohne die Abhängigkeit von ihm? ob (wie Viele dahin zielen) die Einführung der Priesterehe, der deutschen Messe sich wohl vertragen dürfte mit den übrigen Dogmen und Instituten der Kirche, ohne daß diese selbst in ihrem tiefern Grunde erschüttert würden? ob es je zu einer deutschkatholischen, zu einer schweizerischen, gallicanischen Nationalkirche u. s. w. kommen wird? wagen wir nicht zu entscheiden*).

---

*) Unterdessen hat sich wirklich in der katholischen Kirche ein derartiges Streben gezeigt in dem sogenannten Deutsch-Katholicismus. Die Veranlassung ist bekannt. Die maßlose Geltendmachung des reactionären Princips, die sich bis zur Ausstellung des heiligen Rocks in Trier durch den Bischof Arnoldi verstieg (18. August bis 6. October 1844), die unerwartet große Bewegung der Massen zu diesem seltsamen Heiligthum hin, die Wundermähren, die sich von da aus mit bewundernswerther Zuversicht verbreiteten, riefen den Eifer eines removirten Priesters, Johannes Ronge, hervor, dessen geharnischter Brief an den Trierer Kirchenfürsten große Erwartungen erregte. Gleichzeitig damit finden wir in dem preuß.-poln. Städtchen Schneidemühl die Gründung einer „christlich-apostolisch-katholischen“ Gemeinde durch den suspendirten Vicar Johannes Czerski, der, wie schon Manche vor ihm, den Cölibat nicht länger ertragen wollte. Nach dem Schneidemühler Vorbild schaarte sich um Ronge die Breslauer Gemeinde, und bald folgten diesem Beispiel andere nach. Daß man von Rom sich trennen wollte, darüber war man einig; der Name Deutschkatholicismus stellte sich von selbst ein; es sollte mit der Kundgebung nationaler Sympathien zugleich der Uebertritt zum Protestantismus als eine nicht mehr zeitgemäße, zu sehr auf historischem Vorurtheil ruhende Maßregel abgewiesen sein. Weniger klar schienen aber die Mitglieder der neuen Gemeinde zu sein über das Positive, wozu sie sich zu bekennen hätten, und bald zeigte sich, daß die beiden Häupter, Ronge und Czerski, von verschiednen religiösen Grundansichten ausgingen: indem bei Ronge der moderne Liberalismus weit stärker zu Tage trat, als bei dem mehr bibelgläubigen Czerski. Durch das großentheils unter Ronge's Einfluß entworfene Symbolum des Leipziger Concils (Ostern 1845) fand Czerski sich nicht befriedigt; es trat eine Scheidung ein, die im Juli 1846 das mehr an das Positive sich anlehnende Schneidemühler Bekenntniß zur Folge hatte. Dagegen ward Ronge auf seinen Siegesreisen durch Deutschland als ein neuer Luther, als Prophet des 19. Jahrhunderts meist von solchen Katholiken und Protestanten gefeiert, die mit ihren Kirchen

Wissen wir doch nicht, wie es mit unsrer protestantischen Kirche noch werden soll. Das aber getrauen wir uns ebensowenig zu behaupten, daß die katholische Kirche ihre Reformation nothwendig wieder beim 16. Jahrhundert anfangen und den ganzen Proceß durchlaufen müsse, den wir durchgemacht haben; so wenig wir auf der andern Seite uns fürchten, von dem Katholicismus verschlungen zu werden, oder Neigung zeigen, zu ihm, wie er ist, zurückzukehren. Vergessen wir doch nicht, daß die katholische Kirche (mag sie's gestehn oder nicht) von der Reformation auch ihren Theil erhalten, und daß ihr der Protestantismus vielfach zur Reinigung gedient; während wir eben so offen bekennen, daß wir mit unserm Protestantismus noch nicht zu Ende sind und noch durch viele Kämpfe werden hindurchmüssen, bei denen uns auch die Erfahrungen der Schwesterkirche zu gute kommen sollen. Wir haben früher von Einzelnen gesprochen, die von der protestantischen Kirche übergetreten sind zur katholischen. Die neuere Zeit hat auch wieder den Uebertritt nicht nur einzelner frommer Männer (eines Goßner und Hennhöfer), sondern ganzer Gemeinden (wie der von Mühlhausen) zum Protestantismus erlebt. Immerhin bleiben dieß vereinzelte Erscheinungen. Es wäre eine sehr mechanische Vorstellung, wenn wir glaubten, nur auf dem einen oder dem andern Wege könne es endlich zu einem Ziel kommen, entweder daß die Katholiken protestantisch oder die Protestanten katholisch würden, so daß eines das andre absorbirte. Mit nichten. Wir denken uns vielmehr die Sache einfach so. Zwei Mächte sind uns beiden gegeben: das Evangelium und die Kirche. Durch das Evangelium ist die Kirche gegrün-

---

und deren positiven Grundlagen zerfallen mußten und denen die Agitation der Massen ein willkommnes Surrogat für andere Entbehrungen war. Seit den „Märzerrungenschaften" (?) von 1848 hat sich das Rongefieber abgekühlt. Die negativen Elemente des Deutschkatholicismus sind mit den lichtfreundlichen in Eins zusammengeflossen, und schon ist es bei dieser Association dahin gekommen, daß bei der neuesten Bilanz der Reinertrag an Baarem sich so ziemlich auf Null stellt. Man vergl. z. B. das Bekenntniß der Deutschkatholiken in Wien von Dr. Pauli im Herbst 1848, und die Reflexionen darüber vom Prediger Kampe, in dem von ihm und Hofferichter herausgegebenen „Blättern für freies religiöses Leben." — Die Unzahl von Schriften für und wider den Deutschkatholicismus wird man uns anzuführen erlassen. Gegen Gervinus, der die Erscheinung als eine zeitgemäße begrüßte, weil er darin einen Fortschritt vom Christenthum zur Humanität ahnte, hat Schenkel das Haltlose derselben nachgewiesen; vergl. auch dessen „religiöse Zeitkämpfe" Rede 15 und 16.

det worden, und durch die Kirche sollte das Evangelium erhalten, verbreitet und bei frischem Leben erhalten werden. Die Zeit aber hat es gelehrt, daß unter dem gewaltigen Bau der Kirche das Evangelium mehr und mehr erstickt und von römischer Tyrannei zertreten ward. Da stellte die Reformation des 16. Jahrhunderts das Evangelium wieder in seiner Reinheit her, so weit es ihr von Gott vergönnt war; aber eine Kirche hat die Reformation nicht hingestellt, und noch fragen heute Viele, wo ist sie denn, die evangelische Kirche? wo sind ihre bestimmten Statute und Formen? wo ihre sichtbaren Grenzen? wo ihre Verfassung? ihre Einheit? Es ist wahr, eine fertige Kirche können wir nicht aufweisen, kaum den Auf- und Grundriß zu einer solchen. Aber sollen wir darum von außen erwarten, was sich nur von innen heraus erzeugen kann? Wir wollen eine evangelische Kirche, und nur was aus evangelischem Geiste, aus dem Geiste der frohen Botschaft von der Gnade Gottes in Christo stammt, kann uns helfen. Allem Nichtevangelischen gegenüber verhalten wir uns fortwährend protestantisch, wie stolz jenes auch immer auf den Namen des Katholischen Anspruch machen mag. Aber insofern das Evangelium verkündet werden soll aller Creatur, bekennen auch wir uns zur katholischen Kirche, die da ist eine Gemeinschaft der Heiligen. Wird die Kirche, die sich bisher ausschließlich die katholische genannt hat, das Römische fallen lassen, wird sie nicht länger fragen: was lehrt Rom? sondern zurückgehn auf den Grund des Evangeliums*), und von diesem Grund aus sich erneuen im Geiste (besser als es zu Trient geschehn, da der heilige Geist doch auch bisweilen im Felleisen von Rom herüberkam), so braucht sie nicht den Umweg zu machen durch die oft wüsten Steppen unsrer ältern protestantischen Theologie, um dann eine wahrhaft reformirte zu heißen. Gott wird ihr den Weg schon abkürzen, und dann können wir sehen, ob wir Lust haben, in das gründlich gereinigte Haus, aus dem der päpstliche Sauerteig ausgefegt worden, wieder einzuziehen.

---

*) In diesem Sinne wollte Martin Boos katholisch sein; vergl. seine Selbstbiographie, von Goßner herausgegeben. Lpz. 1836. — Desgleichen hat der Abbé Helsen in Brüssel die apostolisch-katholische Kirche ermahnt, sich vom römischen Widerchrist ab zu Christo zu wenden; siehe evang. Kirchenz. 1833. Nr. 101.

Wird umgekehrt unsre protestantische Kirche festhalten an dem Grunde, der gelegt ist, wird sie neben dem negativen und kritischen Elemente, das ihr nothwendig ist, auch des positiven pflegen, nicht einseitig durch bloßes Wissen, sondern durch Bildung tüchtiger Charaktere, durch energisches Wirken, durch treues Zusammenhalten im Glauben und in der Liebe: so wird ihr Gott aus dem formlosen, zerflossenen Zustande immer mehr zu einem Leibe verhelfen, der dem in ihr wohnenden Geiste entspreche, und die unsichtbare Kirche wird einen immer würdigern sichtbaren Ausdruck finden. Mit einem Worte: je evangelischer die katholische Kirche wird, und je kirchlicher (im wahren Sinne katholischer) die evangelische Kirche, desto mehr werden beide Kirchen, nur auf umgekehrtem Wege, der Entwicklung, dem Ziel ihrer Vollkommenheit entgegenstreben*). Aber wird dieß geschehn? Wird und kann die katholische Kirche, so weit wir sie nun einmal kennen, je aufhören eine römisch-katholische zu sein? wird sie die Bibel dem Volke freigeben? Hat umgekehrt die protestantische Kirche Hoffnung zu einer baldigen erfreulichen Gestaltung ihres Wesens nach außen? Das sind Fragen, deren Beantwortung nicht bei uns steht. Wir wollen sie nicht absolut bejahen, nicht absolut verneinen; am allerwenigsten von äußerer Macht etwas erwarten oder gar erzwingen. Ob dann vollends jene von innen heraus evangelisirte katholische Kirche und diese von innen heraus organisirte protestantische Kirche je in eine zusammenfließen und so thatsächlich eine Heerde unter einem Hirten darstellen werden? wer möchte darüber etwas muthmaßen, geschweige bestimmen, ohne sich in das Reich chiliastischer Träume zu verirren? Einstweilen scheint es Gottes Absicht, beide Kirchen neben einander sich fortentwickeln zu lassen, und zwar nicht so, als wäre die eine lauter Weizen, die andre lauter Unkraut; sondern so, daß jede genug zu thun hat, sich des Unkrauts zu erwehren, gleichviel ob es auf eignem Boden entsprieße oder aus des Nachbars Garten herüber wachse. Nur daß falscher Eifer eben so fern bleibe, als falsche Nachgiebigkeit und Gleichgültigkeit! Nie ist ein beständiges Aufmerken auf die Schritte des Gegners nothwendiger gewesen, als jetzt, nie das

*) Treffliche Winke hierzu enthält das Werk von Thiersch: „Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus“ (Erlangen 1846. II.), von dem wir uns freilich nicht alles in gleicher Weise aneignen können.

„Trau schau wem" mehr an seinem Orte. Aber nicht die Hitze thut es, nicht die grobe Polemik der alten Zeit, und noch weniger die Nachahmung desselben, was wir an dem Gegner verdammen. Wir wollen keinen protestantischen Papst und keine protestantischen Jesuiten, auch wenn wir dadurch die römischen los würden. Evangelische Protestanten wollen wir bleiben, fest gegründet auf dem Worte, das Christus und die Apostel als ein festes und ein lebendiges uns verkündet haben, aber auch frei von aller menschlichen Autorität. Wir wollen, so viel an uns liegt, Frieden halten mit Jedermann, keinen Streit suchen, aber ihm auch nicht aus dem Wege gehen, wo die Treue ihn erheischt; denn zur Verantwortung wollen wir uns jeder Zeit bereit halten. Fern sei es von uns, zu sagen, der Geist Gottes habe die alte Kirche ganz und gar verlassen; wir wollen uns vielmehr freuen über das Gute, das auch dort im Stillen reift und das, wenn auch nicht durch Rom*), doch trotz Rom sich Bahn bricht. Wie weit dieß geschehn, mögen die besser beurtheilen, die im äußern Zusammenhang mit jener Kirche leben und ihren Geist zu verstehen und zu deuten einen noch nähern Beruf haben als wir. Daß aber Gott mit unsrer evangelischen Kirche es wohl meine und mit ihr sei, dessen wollen wir uns immer freudiger bewußt werden, ohne Andere um den Segen zu beneiden, dessen sie sich rühmen.

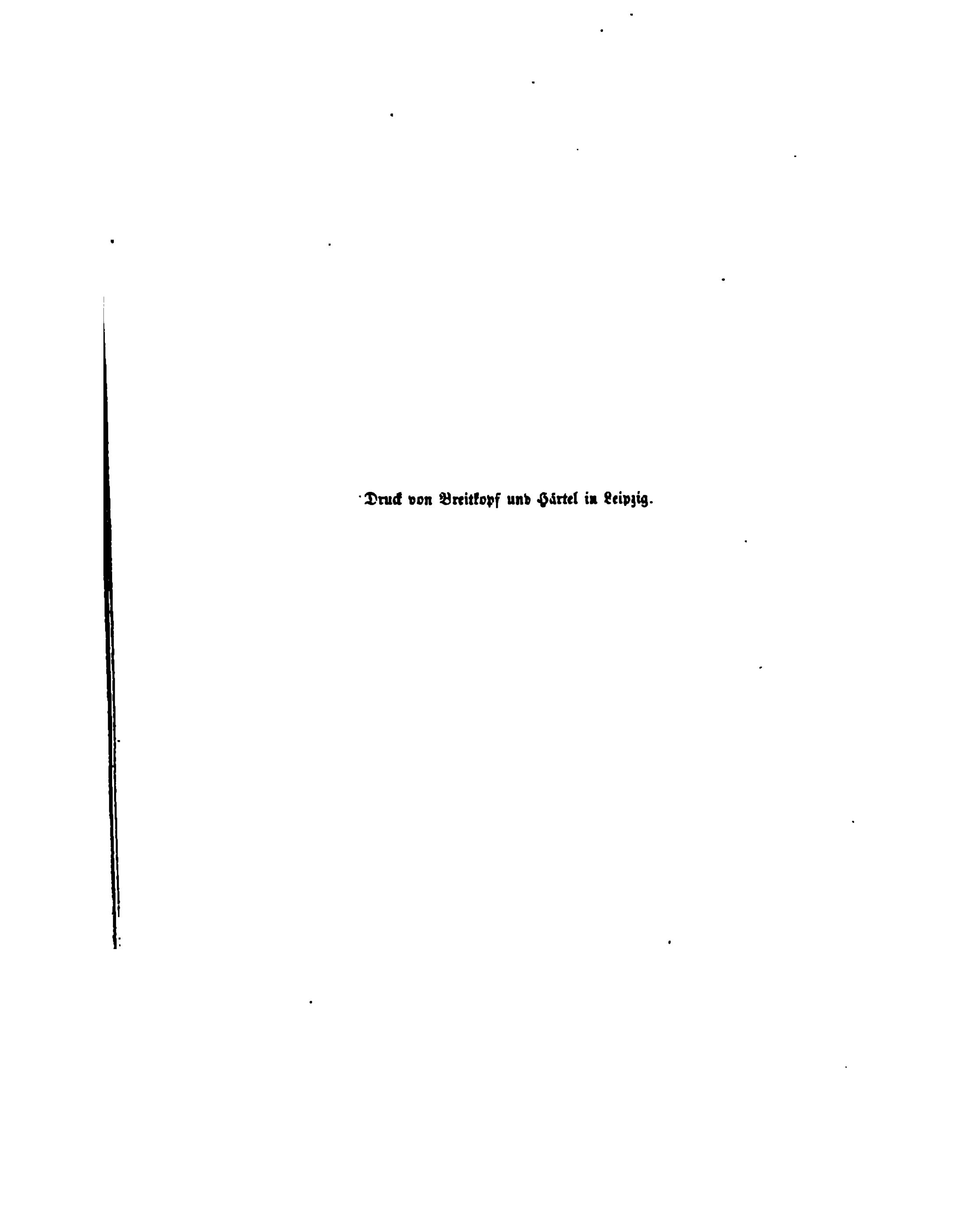
Wir wollen den Blick uns nicht trüben lassen, auch wo es trübe aussieht; es hat noch trüber ausgesehn zu den Zeiten des 30jährigen Krieges und Karls I. in England, noch trüber in andrer Beziehung zur Zeit der französischen Revolution. Durch alle diese Stürme ist der Protestantismus hindurchgegangen und hat siegreich immer wieder das Haupt erhoben über die Macht des Aberglaubens. Weit entfernt, sich ein Joch auflegen zu lassen von Rom aus, sind vielmehr von ihm die Impulse ausgegangen, die auch in den Katholicismus neues Leben brachten; und wenn sich innerhalb seiner Mauern selbst ein neues Papstthum hat aufthun wollen, so hat er sich desselben immer zu entledigen gewußt. Er hat, hervorgegangen aus der Reformation, sich fern gehalten von aller Revolution, Gott gegeben, was Gottes,

*) Daß nicht wohl durch Rom, hat die Geschichte des neuesten Papstes (Pius IX.) auch denen bewiesen, die ihn als den Papst des Fortschrittes, als den *Papst des 19. Jahrhunderts* begrüßten.

und dem Kaiser, was des Kaisers ist; hat Staat und Familie als göttliche Ordnungen geachtet und in denselben wieder die Persönlichkeit in ihrer Würde, in ihrem Rechte anerkannt und ihre ewige Bedeutung über alles in's Auge gefaßt. Dadurch hat er sich vor dem Despotismus aller Farben, vor jesuitischer wie vor demagogischer Tyrannei fern gehalten. Wo er je abgeirrt ist von seiner Bestimmung, da hat ihn Gott durch schwere Prüfungen wieder zur Besinnung kommen lassen, und eben dazu ist seine reiche Geschichte in den Jahrbüchern verzeichnet, damit wir durch sie uns belehren, warnen, stärken und erheben lassen, je nachdem es noth thut. Möge ihm Gott ferner zu seiner gedeihlichen Entwicklung verhelfen!

Berichtigung.

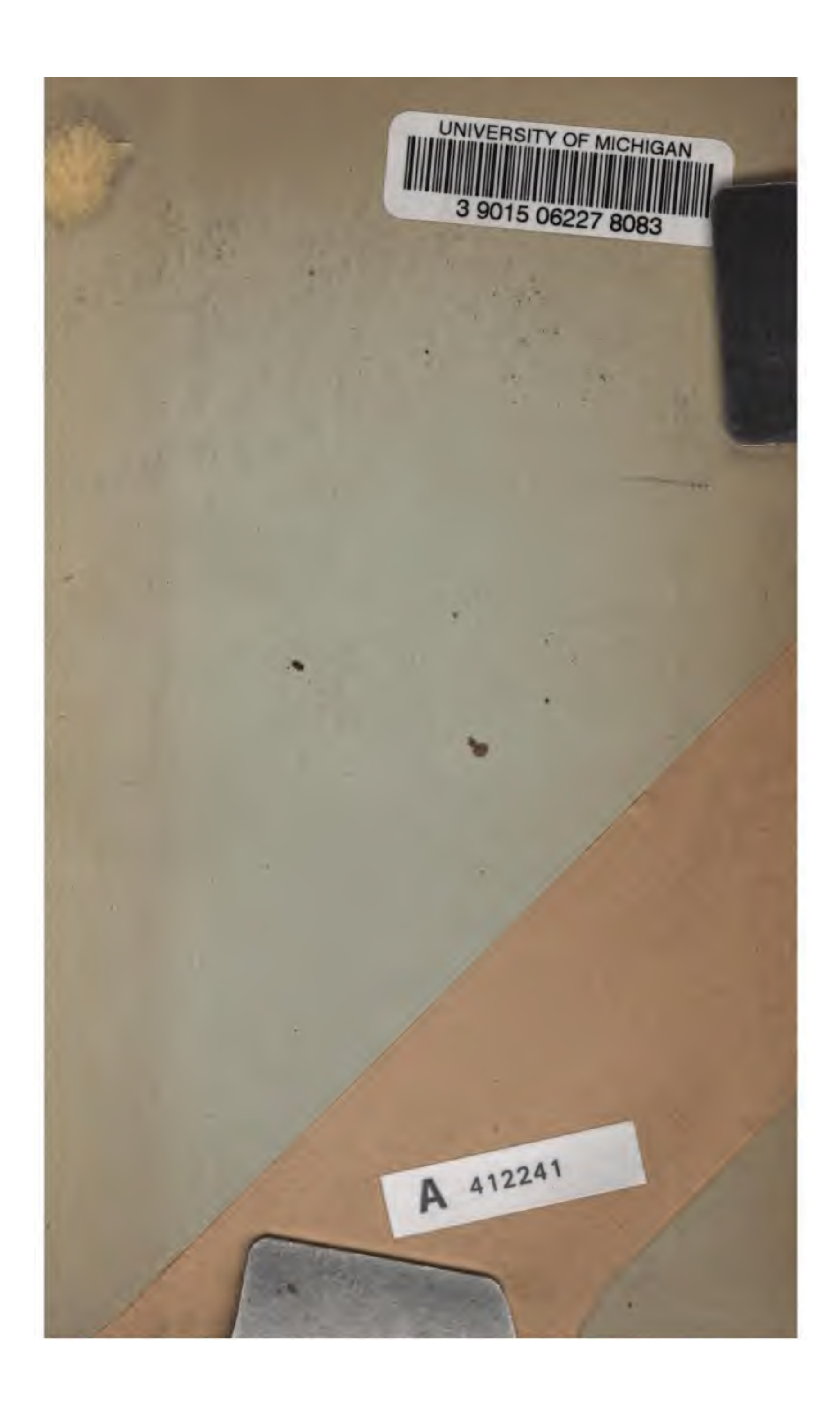
S. 25. Anm. statt „Al. Humboldts" lies: W. v. Humboldts.



Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.






UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06227 8083
A 412241

